

SARDAR DYAL SINGH

PUBLIC
LIBRARY

NEW DELHI



Class No. 170

Book No. 1830

Accession No. 130

DYAL SINGH PUBLIC LIBRARY

ROUSE AVENUE, NEW DELHI-1.

Cl. No. 170

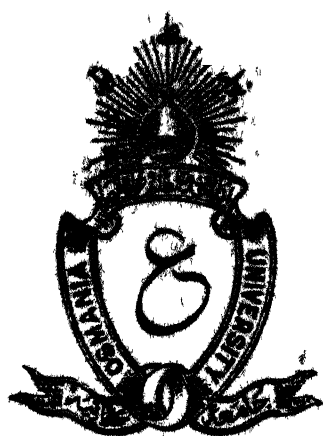
1830

Ac. No. 130

Date of release for loan

This book should be returned on or before the date last stamped below.
An overdue charge of 0.6 P. will be charged for each day the book
is kept overtime.

[illegible]



نظریہ خیر و شر

جلد اول



سلسلہ رسائل جامعہ اسلامیہ

نظریہ خیر و شر کی پہلی کتاب

تصنیف

ہیسٹنگز راشڈل - ڈی لٹ (اکسفورڈ) اغوازی ڈی - سی - یل (ڈرام)

ترجمہ

خواجہ عبدالقدوس صاحب - ایم - اے (عثمانیہ)

لکھنؤ سرشتہ تالیف و ترجمہ جامعہ عثمانیہ

۱۳۵۴ھ ۱۳۴۴ھ ۱۳۳۸ھ

طبع و اشاعت جامعہ اسلامیہ

یہ کتاب آکسفورڈ یونیورسٹی پریس کی اجازت سے
جس کو حق اشاعت حاصل ہے اردو میں ترجمہ
کر کے طبع و شائع کی گئی ہے۔

فہرست مضامین نظرِ خیبر و شرکی پہلی کتاب

ابواب	مضمون	صفحات
باب	تہیہ	۷ تا ۷
باب	نفسیاتی لذتیت	۸ تا ۵۴
باب	عقلیتی افادیت	۵۵ تا ۹۹
باب	وجدانیت	۱۰۰ تا ۱۲۶
باب	حکم اطلاق	۱۲۷ تا ۱۷۲
باب	عقل اور احساس	۱۷۳ تا ۲۲۷
باب	نصب العینی افادیت	۲۲۸ تا ۲۷۳
باب	عدل	۲۷۴ تا ۳۴۶
باب	ریخودیہ کے تصورِ انصاف پر تعلیق	۳۴۷ تا ۳۸۰
باب	سنز اور معانی	۳۸۱ تا ۴۲۷

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نظرِ خیر و شر

پہلی کتاب

معیارِ اخلاق

باب

تہمید

کسی علم کی دست ، اُس کے موضوع بحث ، اور دوسرے علوم کے ساتھ
اس کے روابط کا واضح اور کافی تصور غموں اس علم کے ارتقاء کی صرف اعلیٰ منازل میں

پیدا ہو سکتا ہے۔ حرارت، نور، برق اور مقناطیسیت کے سے مسائل کا صاف و صریح تصور ابتدا میں پیدا کرنا محال ہے۔ کیونکہ یہ تصورات اصل میں ان علوم کی منزل مقصود ہیں جو ان مسائل سے بحث کرتے ہیں، اور یہ منزل ابھی اُن سے کوسوں دور ہے۔ علم عام تجربات کے کسی شعبے کی سرسری تعریف و تحدید سے شروع ہوتا ہے اور بتدریج اُس کے متعلق زیادہ واضح اور مناسب تصورات حاصل ہوتے جاتے ہیں ترقی علم کے ساتھ ساتھ کبھی اس امر کا بھی انکشاف ہوتا ہے کہ کوئی مفروضہ علم بعض ایسی چیزوں کی نکاش میں سرگرداں ہے جن کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں ہے۔ یا ایسے مقاصد میں کوشاں ہے جن کا حصول ناممکن ہے، یا وہ حقیقت میں کسی ایسے علم میں شامل ہے جو اب تک اس سے الگ تصور ہوتا رہا ہے یا یہ کہ وہ کسی ایسے علم کی ایک فرع ہے جس کے ممکن ہونے میں پہلے ہی سے کوئی شبہ نہ تھا۔ علوم ایک دوسرے میں مدغم بھی ہو جاتے ہیں اور مختلف فروغ میں تسخیر بھی ہو جاتے ہیں۔ بعض اوقات خود ان کی مامیت ہی بدل جاتی ہے یا وہ بالکل ہی منقرض ہو جاتے ہیں۔ اور ان کی جگہ جدید علوم ظہور میں آتے ہیں یا قدیم علوم جدید ترتیب اختیار کرتے ہیں۔ اس طرح علم نجوم نے دنیا کی سب سے بڑی خدمت یہی انجام دی کہ وہ آپ ہی مٹ گیا۔ اور جب تک علم برق ترقی کے ایک خاصے زینے پر نہ پہنچ چکا اس امر کا انکشاف نہ ہو سکا کہ برق اور مقناطیسیت ایک جیسے ہیں، لیکن وہ علوم حرارت و نور کے مثال نہیں، جن میں اس قدر قریبی ربط کے باوجود بہت کچھ اختلاف ہے۔ اور جب علوم طبیعی کے مختلف شعبوں کا یہ حال ہے جن کا ہر شعبہ محسوس اور مرئی اشیاء کے ایک مجموعے یا اس کے ایک پہلو کی تحقیق کرتا ہے تو عام فلسفہ اور اس کی مختلف شاخوں میں بدرجہ اولیٰ ایسا ہونا چاہئے۔ فلسفے نے بتدریج اپنے میں اور خاص علوم اور زیادہ تر ان کی عام ترین شاخوں میں امتیازی فرق قائم کیا۔ قدیم زمانے کے فلاسفہ طبیعیات سے بھی واقف تھے لیکن نہ انہی میں حکماء اس کوشش سے باز آئے ہیں کہ جو مسائل حقیقت میں فطرت کے تجربی علوم سے متعلق ہیں ان کے تصنیف کے لئے بالعدا طبیعیاتی اسلوب سے مدد لیں۔ اور اہل علمائے طبیعیات بھی بالعدا طبیعیاتی امور میں اپنی شکامانہ رائے کا غاتمہ کر چکے ہیں۔ بشرطیکہ ہم اب بھی اس امر کا یقین نہ کریں

کہ ان دونوں دائروں میں جو ربط ہے اس کے تصور کا تعین ہو چکا ہے۔ لیکن حکماء صاف الفلاک میں اعتراف کرتے ہیں کہ مطلق، الہیات، نفیات کی طرح کے جو علوم فلسفے میں داخل ہیں یا اس سے گہرا تعلق رکھتے ہیں ان سب کے صحیح روابط کی نسبت اب تک نزاع جاری ہے۔ ایک حد تک ہر جو یائے علم کو دورانِ فکر میں اسی راہ سے گزرننا پڑتا ہے جس کو انسان کے ذہن نے علم کی موجودہ منزل تک پہنچنے کی کوشش میں اختیار کیا تھا۔ لیکن علومِ طبیعی میں اس ضرورت سے اجتناب کیا جاسکتا ہے کیونکہ علومِ طبیعی کے بعض نتائج سرعت کے ساتھ عام معلومات یا اجتماعی میراث میں داخل ہو جاتے ہیں اس لیے علوم کی باضابطہ تعلیم شروع ہونے سے پہلے ہی ان کو غیر شعوری طور پر بحیثیت ایک سند کے مان لیا جاتا ہے۔ اگرچہ صحیح نہیں ہے کہ فلسفیانہ تحقیقات کے نتائج نے تصورات کے عام ذخیرے میں جو معاشرے میں منتقل ہوتا رہا ہے، اپنی طرف سے کسی چیز کا اضافہ نہیں کیا۔ تاہم یہ ضرور ہے کہ ان کا روانہ قوم میں بدعتی اور نامکمل پیرائے میں ہوتا رہا ہے۔ کسی معلمِ ہیئت پر واجب نہیں ہے کہ سب سے پہلے اس مفروضے کو غلط ثابت کرے کہ انسانوں کی حیات پرستاروں کی گردش کا نہایت گہرا اثر پڑتا ہے۔ لیکن ہم یہ بیجا دعویٰ بھی نہیں کر سکتے کہ فلسفے کا عالم اس نوعیت کے مفروضات سے بالکل خالی ہے۔ فلسفے کی ماہیت و معنی، اور اس سے بھی زیادہ اس کی مختلف شاخوں کے تعین کا کام اس قدر دشوار اور جمید ہے کہ اس کو خود طالبِ علم کے اختیارِ تفسیری پر چھوڑ دیا جائے، تاکہ وہ فلسفے کی تحقیق و جستجو کے دوران میں اس سے بدترینج واقع ہو سکے۔ فلسفے کی مثال پیرا کی کی ہے۔ پیرا کی کے معنی اس وقت تک کسی کی سمجھ میں نہیں آسکتے جب تک کہ وہ غرق نہ ہونے لگے۔ ایسے شخص کو چاہیے کہ پہلے دلیری کے ساتھ پانی میں کود پڑے پھر اس کو خود بخود معلوم ہو جائے گا کہ پیرا کیا چیز ہے۔

میں ان اسباب کی بنا پر باقاعدہ کوشش نہیں کروں گا کہ عام فلسفے یا اس کی اور شاخوں کے ساتھ اپنے موضوعِ بحث کے تعلق کو پہلے ہی معین کر دوں۔ میں البتہ اس مفروضے سے شروع کرنا چاہتا ہوں کہ ہمارا مطالعہ انسانی کردار سے وابستہ ہے، اور یہ کہ ہم تصوراتِ مصواب، و منطوائے منہوم کی تحقیق کر رہے ہیں

اس سے ہمارا یہ دو گونہ مقصد ہے کہ عام طور پر ان تصورات کا ایک نہایت واضح
تخیل قائم کیا جائے اور عام لوگوں کے مقابلے میں ہم زیادہ ضبط اور باریک بینی
کے ساتھ مشغول کر سکیں کہ کیا چیزیں خاص کر صائب ہیں اور کیا غیر صائب۔ مگر یہ
غرض و غایت کس حد تک اور کس معنی میں قابل حصول ہے ایک ایسا سوال ہے
جس کو اب ترک کر دیا جائے۔ تاکہ ہماری تحقیق کے دوران میں وہ خود بخود اپنے
محل پر پیدا ہو سکے۔ اور میں اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے پوری کوشش کروں گا
کہ استدلالی ارتقا کا اسلوب اختیار کروں جس کو متعلمین کا ذہن اکثر اوقات
پسند کرتا ہے۔ ابتدا میں جب انسانی کردار کے غیر متمايز کم و بیش پچھدہ اور
متضاد و متناقض تصورات کے متعلق بصیرت پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے
جہاں سے انسان عام طور پر شروع کرتا ہے تو اس امر کا خطر لاحق رہتا ہے کہ
طالب علم پر کسی ایک نظریے کی انتہائی سادگی، اس کے ظاہری علمی کمال، اور
اس کی دلاویزی کا جادو چل جائے گا۔ چنانچہ حقیقت بھی یہی ہے کہ جب کبھی کسی
اخلاقی مسئلے پر قابو پانے کے لیے کوئی شدید تاریخی جدوجہد شروع ہوئی ہے تو
ابتدائی مراحل میں اسی قسم کے نظریے کے خلاف جہاد کرنا پڑا ہے۔ یہ بھی غالب
ہے کہ ایسا نظریہ جس کی رو سے سارے انسانی کردار کو ایک واحد محرک
یعنی خواہش لذت کا کام قرار دیا جاتا ہے، مبتدی کو سحر کر لے۔ اگر نقطہ یہ صحیح
ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ لفظ صواب کے معنی صرف یہ ہیں کہ وہ باعث لذت
ہے، اور لفظ خطا کے یہ کہ وہ باعث لذت نہیں، یا اس کے برعکس موجب الم ہے۔
اس صورت میں صواب و خطائی نسبت عام مسلمات کی توجیہ جس حد تک کہ ان کو
علمی تائید حاصل ہو سکتی ہے یوں کی جائے گی کہ وہ افعال جو عام طور پر صائب
مانے جاتے ہیں فرد کی ذات میں بحیثیت مجموعی پیدائش لذت کا باعث ہوتے ہیں،
اور جن افعال کو عام طور پر غیر صائب سمجھا جاتا ہے وہ فی الجملہ الم یا فقدان لذت
کا موجب ہوتے ہیں۔ اس نظریے کو نفسیاتی لذت سے موسوم کیا جاتا ہے
جس کی تحقیق سے ہماری بحث شروع ہوگی۔ اور آئندہ باب اسی بحث پر منسلک ہوگا۔
اگر طالب علم کو تشبیہ ہو جائے کہ صرف لذت ہی ہمیشہ کسی فرد کے ذاتی افعال کی محرک

نہیں ہوتی تو بھی بہت ممکن ہے کہ اس کو اس نظریے کی اور شکلیں گردیدہ کر لیں مگر مطلب یہ ہے کہ لذت ہی سب سے آخری چیز ہے جو ایک فرد یا تمام افراد کے لئے ایک واحد صبیح اور بلند ترین معیار قرار پاسکتی ہے۔ افادیت کے مسئلے کو نفسیاتی لذت سے جدا کر کے اس پر تیسرے باب میں بحث کی جائے گی۔ اخلاق کے افادیتی نظریوں کے مجموعے سے فارغ ہونے کے بعد ایک اور نظریے کی طرف توجہ کی جائے گی، جو ان نظریوں سے بالکل متضاد ہے۔ یہ وہی نظریہ ہے جو انفرادی ضمیر اور صواب و خطا کے جزئی مسائل کے متعلق معمولی ضمیر کے فیصلوں کو اس انداز میں مستند بلکہ بے خطا قرار دیتا ہے کہ اس کی کوئی اصلاح و ترمیم اور اس کا کوئی تجزیہ نہیں ہو سکتا۔ نظریہ عام طور پر وحدانیت کے لقب سے مشہور ہے۔ اس کے بعد صداقت کے ان مختلف عناصر کو جو متضاد نظریوں میں داخل ہیں، یکجا کر کے ان کے متعلق ایک مستقل رائے قائم کرنے کی سعی کی جائے گی جس کے مطابق ان عناصر کو بے تامل شامل بھی کیا جائے گا اور ان میں ہم آہنگی بھی پیدا کی جائے گی۔ نیز ان غلطیوں اور مبہمات کو جو نظر انداز کیا جائے گا جو ہر نظریے میں داخل ہوتے ہیں۔ اس کے بعد نیکو کاری کے بعض اہم مسائل اور بعض عام مسئلہ فضائل و فضیلت یا مجرمات و فرائض میں زیادہ تفصیل کے ساتھ جانچوں گا۔ اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کروں گا کہ جو نظریہ سب سے آخر میں اختیار کیا جائے گا اس کے مطابق عوام کے تصورات و افکار کی ضروری تصحیح کے ساتھ ساتھ ان کی توجیہ و تطبیق کے کیا طریقے ہو سکتے ہیں۔

میری کتاب کے پہلے حصے کا مقصد یہ ہے کہ اخلاق کے معیار کا زیادہ واضح اور قطعی تصور حاصل کیا جائے اور یہ تصور اس جواب سے بھی زیادہ واضح اور قطعی ہو جو عام شعور اخلاق سے جہاں سے ہماری بحث شروع ہوتی ہے۔ یہ سوال کرنے سے حاصل ہوتا ہے کہ مجھے کیا کرنا چاہئے، اور مجھے ایسا کیوں کرنا چاہیئے؟ دوسری کتاب میں ہمارے موضوع کے مباحث متداولہ کو زیادہ تفصیل کے ساتھ پیش کیا جائے گا۔ امید ہے کہ ان کی چھان بین سے پہلی کتاب کے نتائج پر مزید روشنی بھی پڑے گی اور ان کی مزید توحیف و تحسید بھی ہوگی۔

ان تمام مسائل کا مرکزی مسئلہ صرف یہ ہے کہ معاشرہ اور معاشرے کے وسیع تر خیر کے ساتھ فرد اور افراد کے خیر کا کیا تعلق ہے۔ میں نے اس کتاب کا نام 'فرد اور جماعت'

رکھا ہے۔ تیسری کتاب میں بعض اُن وسیع فلسفیانہ مسائل سے بحث کی جائے گی، جو الفاظ صواب و خطا، اور غیر مشر کے مطالب پر کمال اور تفصیلی غور و فکر کرنے سے پیدا ہوتے ہیں۔ یا دوسرے الفاظ میں جو عام نظریہ کائنات، مذہب اور الہیات، نظریہ اختیار، حقایق و نظریہ ارتقا، اور بالآخر حیاتِ علمی کے ساتھ اخلاق و فلسفہ اخلاق کے روابط پر غور و فکر کے دوران میں رونما ہوتے ہیں۔ کتاب کے اس حصے کو عام طور پر انسان اور کائنات سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ ان زیادہ عام اعتبارات کو اپنی تحقیق کا سببہ الٰہی مرحلہ قرار دینے کے بجائے ان کو آخری منزل کے ایسے لمبے کرتے ہوئے میں دوبارہ اس ترتیب کو نظر انداز کر رہا ہوں جس کو منطقی ترتیب کہا جاتا ہے۔ اور میں جو ترتیب اختیار کر رہا ہوں شاید وہ توضیح اور منطقِ مدافعت کے لیے نہایت موزوں ہے اور جو ان لوگوں کے حق میں نہایت سہولت بخش ثابت ہوگی جو اصطلاحی فلسفہ یا اس کی کسی فرع کے سابقہ علم کے بغیر اس کتاب کا مطالعہ کرنا چاہیں۔ مابعد الطبیعیات اور فلسفہ اخلاق کے تعلق کی نسبت پہلے ہی سے صرف اتنا بتا دینا کافی ہے کہ مابعد الطبیعیات میں حقیقت کی مابہمیت تامہ اور اس حقیقت کے متعلق ہمارے علم کی تحقیق ہوتی ہے اور فلسفہ اخلاق ہمارے علم کے ایک جزوی مگر نہایت عام اور اہم شعبہ، یعنی صواب و خطا، کے متعلق ہمارے تصورات کی تحقیق کرتا ہے یعنی یہ کہ فلسفہ اخلاق حقیقت کے ایک خاص مگر نہایت اساسی پہلو سے بحث کرتا ہے۔ اور یہ وہ پہلو ہے جو ہمارے اخلاقی احکام سے رونما ہوتا ہے۔ ہمارے تحقیق کا مقصد جدید یہ ہو گا کہ ان تصورات کے ساتھ دیگر تصورات کا، اور حقیقت کے اس پہلو کے ساتھ دوسرے پہلوؤں کا ذرا اور واضح تخیل قائم کیا جائے۔ اس آخری مسئلے کا جواب خواہ کچھ بھی ہو لیکن تحقیق کی ابتداء کم سے کم اس طرح ضرور ممکن ہے کہ جب ہم کسی فعل کو

لے اس کے ساتھ اس سے زیادہ وسیع سوال کو زیر کیا ہے کا جو ربط ہے اس پر مکمل سے بحث کی جائے گی لیکن حالیہ زمانہ میں فلسفہ اخلاق کا نشو و نما اس سوال کا جواب فراہم کرنے کی کوشش سے ہوا ہے کہ صاحب کیا ہے نہ کہ غیر کیا ہے اور حقیقت میں اخلاقی سوال یہی ہے کیونکہ عام مسلمات کی رو سے اخلاق کی ابتدا انسانی کردار سے ہوتی ہے۔ گو یہ امر بہت جلد منکشف ہو جاتا ہے کہ اس مسئلے میں عام اقدار کا نہایت وسیع مسئلہ بھی شامل ہے۔

صائب یا غیر صائب قرار دیتے ہیں تو اس سے ہمارا کیا مطلب ہوتا ہے، اور کیا اسباب ہیں جن کی بنا پر ہم بعض افعال کو صائب اور بعض کو غیر صائب قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ جب ہم یہ احکام رکھتے ہیں تو کائنات بحیثیت مجموعی اور اس میں انسان کے مقام کی نسبت عام غیر علمی (Unscientific) مفروضات پر اپنی طرف سے کسی چیز کا اضافہ نہیں کرتے یقین ہے کہ ہماری تحقیق کے بالکل ابست مادی مراحل میں ہی یہ امر واضح ہو جائے گا کہ ہم اس سوال کا نشی بخش جواب اس وقت تک نہیں دے سکتے جب تک کہ انسان کے علم اور مشیاء کی ماہیت تاہم کے متعلق بعض اور سوالات کے جوہر عام ہیں، خاص جواب پہلے ہی سے فرض نہ کئے جائیں۔ یہ وہ جواب جن کا فلسفے کے مختلف نقطہ ہائے نظر کی روش سے کبھی معنا اور کبھی صراحتہً انکار کیا گیا ہے۔ لیکن میں اسباب مذکور کی بنا پر کوشش کروں گا کہ میری تحقیقات کے پہلے حصے کو جہاں تک ممکن ہو خالص اخلاقی رکھوں۔ اگر یہ معلوم ہو جائے کہ جیسے ہی ہم انسانی کردار کے نصب العین کے متعلق ایک خاص رائے قائم کرنا چاہیں منطقی طور پر کچھ عالم اور عالم میں انسان کے مرتبے کی بابت وسیع تر نتائج برآمد کرنا ناگزیر ہو جاتا ہے تو ان نتائج کی ضرورت بہترین پرانے میں ثابت ہوتی ہے اور یہ خاص رائے محض شعور اخلاق کے حقیقی مانیہ کی تحقیق سے حاصل ہو سکتی ہے۔ پس طریقے کی بدولت ہم اس کتاب کے موضوع یعنی علم اخلاق اور حقیقت کے وسیع تر علم میں حقیقی ربط ظاہر کر سکتے ہیں۔ البتہ ان صفحات میں حقیقت کے علم سے صرف اسی حد تک بحث کی جائے گی جس حد تک کہ حیات انسانی کا مقصد و معنی دریافت کرنے کے لیے اس کی ضرورت ہو۔



باب

نفسیاتی لذت

۱

جہنم اور اس کے مقبضین کی تحریرات میں یہ اخلاقی مسئلہ کہ اگر افعال غایت درجے کی لذت پیدا کرس تو وہ صائب ہیں ورنہ غیر صائب اس نفسیاتی نظریے پر مبنی ہے کہ حقیقت میں پتہ جز لذت کے نہ تو کسی چیز کی طلب پیدا ہوتی ہے اور نہ اس کا امکان ہے۔ اخلاقی نظامات میں جو فرق و امتیاز سب سے اساسی ہے اس کا انحصار اس انداز

لے اور اس سے پہلے آپس کی تحریرات میں اس اختلاف کے ساتھ کہ وہ لذت کو خواہش میں بدل دیتا ہے

ہے جس کو مختلف نظامات نظر یہ بالا کے متعلق اختیار کرتے ہیں۔ بے شبہ ایک اخلاقی فلسفی کے حق میں ممکن ہے کہ لذتی نفسیات سے انکار کر دے اور اس کے باوجود لذتی ہی رہے۔ ایک نفسیاتی حقیقت کے اعتبار سے وہ اس امر کا دعویٰ کر سکتا ہے کہ لذت کے علاوہ اور اشیاء کی بھی خواہش ممکن ہے مگر لذت ہی کی خواہش سب سے مناسب اور مقول چیز ہے۔ ہر چند میں یہ استدلال کر سکتا ہوں کہ نفسیاتی حقائق کی بنیاد پر اور اشیاء کی بھی خواہش کر سکتا ہوں، لیکن اگر ایسا کیا تو یہ ایک احمقانہ کوشش ہوگی۔ تاہم اس کے برخلاف یہ بات زیادہ واضح ہے کہ جب لذت کے بغیر کسی چیز کی خواہش ہی ممکن نہیں تو یہ اصرار کرنا لامحالہ بلکہ بے معنی ہے کہ لذت کے سوا کسی اور چیز کی بھی خواہش کرنی چاہیے۔ اس وجہ سے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی مسائل پر کوشش کرنے سے پہلے نفسیاتی مسئلے کا مقابلہ کر کے میدان صاف کر لیا جائے۔ کیونکہ ایک بڑی حد تک اخلاقی مسائل کا انحصار نفسیاتی مسئلے کے جواب پر ہے۔

یہ ایک صحیح نام اصول ہے کہ بجز لذت کے کوئی چیز معروض طلب نہیں ہو سکتی۔ اس غلطی کا مدار زیادہ تر لذت کے نہ گونہ مطالب کے غلط سمجھت پر ہے۔ فیضیہ کہ لذت ہی ہر فعل کی محرک ہوتی ہے معافی ذیل پر مشتمل ہو سکتا ہے :-

۱۔ مجھ سے ہمیشہ وہی فعل سسرزد ہوتا ہے جو عین وقوع کے وقت میرے لیے سب سے زیادہ لذت بخش ہوتا ہے۔

۲۔ فعل کی محرک آئندہ کی کوئی نہ کوئی لذت ہوتی ہے اگرچہ اس مستقبل کی لذت کا نہایت شدید ہونا ضروری نہیں (مثلاً ممکن ہے کہ شیر تریلین تمید تر لذت کے مقابلے میں قریب تر مگر کم تر لذت کو پسند کیا جائے)۔

۳۔ ہمیشہ ہر فعل کا محرک یہ ہوتا ہے کہ بحیثیت مجموعی لذت کی بقیہ حاضریہ صورت گذشتہ۔ (جو کوئی چیز کسی انسان کی آشتیا و با خواہش کا موزوں ہو وہی خیر ہے،

Leviathan (باج) اور پھر لذت کی تعریف یوں کرتا ہے کہ وہ آواز Appearance یا حاسہ خیر ہے۔ منتہی نے فرض کر لیا ہے کہ ہم پہلے ہی سے جانتے ہیں کہ لذت کیا چیز ہے اور پھر یوں بحث کرنے لگتا ہے کہ ہم صرف اسی کی خواہش کرتے ہیں اور کسی کی نہیں۔ اگر باہم ہمیشہ اس کو یاد رکھتا تو اختلاف کی نیلج اور زیادہ وسیع ہو جاتی۔

کثیر سے کثیر مقدار حاصل کی جائے۔

نفسانی لذتیں جس اصول پر نہایت شد و مد کے ساتھ مصر ہیں وہ عموماً ہی تمسرا مسئلہ ہے۔ لیکن اس کی حصول غنائی کی وجہ یہ ہے کہ وہ ایک یا دونوں مقدم الذکر مسائل کے ساتھ مخلوط ہو گیا ہے۔ یہ اس نوعیت کے تضامیں و اہل ہے جن کی نسبت اگر پہلے ہی سے باور نہ کر لیا جائے کہ انجام کار ان کا انکار کرنا پڑے گا تو ایک لمحے کے لئے بھی قابل قبول نہ ہوں۔ ہم تھوڑی دیر کے لیے فرض کرتے ہیں کہ بجز لذت کے کبھی کسی چیز کی خواہش نہیں کی جاتی اور پھر سوال کرتے ہیں کہ آیا کثیر سے کثیر لذت کی توقع ہی ہمارے عمل کی وجہ تحریک ہوتی ہے۔ اس بات کو بلا تاخیر تسلیم کرنے میں کوئی امر مانع نہ ہو گا کہ ان سے ہمیشہ وہی افعال سرزد نہیں ہوتے جو حقیقت میں لذت کثیر کا باعث ہوں اگر انسان حقیقت میں ایسا ہی کرتے تو دنیا کی حالت بہت بہتر ہوتی۔ اور نہ یہ امر قابل انکار ہے کہ ان سے اکثر ایسے افعال سرزد ہوتے ہیں جن کو اگر ہم خالص لذتی اعتبار سے جانچیں تو پہلے ہی سے شنی ہو جاتی ہے کہ وہ فاعل کے حقیقی مفاد کے خلاف ہیں۔ ایک شرابخوار (ایک بد نصیب شرابی جو ہر صورت بُرے اعمال کی جہ سے خالص عضو باقی تکالیف کے علاوہ اور حقیقتوں سے بھی مضیبتوں میں مبتلا ہوتا ہے) صبح کو جب جاگتا ہے تو خوب جانتا ہے کہ شرابخواری کی بدولت اس کو لذت سے زیادہ الم نصیب ہوتا ہے۔ اس کی دلی تمنا ہوتی ہے کہ اس لذت سے باز آ جائے لیکن وہ اس لمحے باوجود شراب خواری کو پیہم جاری رکھتا ہے۔ یہاں تک تسلیم کرنا تو آسان ہے لیکن پھر بھی شاید یہ اصرار رہے کہ میں وقوع فعل کے وقت ایسا شخص اپنے آپ کو یقین دلا دیتا ہے کہ شراب خواری میں بالآخر لذت کا پلڑا بھاری رہے گا تو یہی سوال باقی رہتا ہے کہ نفسیاتی لذت کے منفرد حصوں کی بنا پر اس ترغیب کی توجیہ کس طرح ہوگی؟ اگر اس امر کو تسلیم بھی کر لیا جائے کہ وقوع فعل کے وقت وہ فعل کی برائی سے بے خبر تھا تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جو شخص کسی وقت واقف تھا کہ

لے قابل افسوس بات یہ نہیں ہے کہ افراد اس دنیا میں اپنے ذاتی خیر یا مفاد کی طرف اس قدر زیادہ توجہ اس لئے کرتے ہیں کہ وہ ان کو کافی فحشاء میں محال نہیں ہے بلکہ ان کو دوسروں کے مفاد کا بہت کم خیال ہوتا ہے۔ پاریٹر ”پندرہ وعظ“ کا مقدمہ۔

یہ چیزیں کے حق میں مُضر ہے اب اس کے برعکس کس طرح تسلیم کرنے لگا، خواہ کتنی ہی قلیل مدت کے لیے کہوں نہ ہو؟ ایسے شراب خوار کے کردار کو محض ذہنی غلطی یا غیر ارادی لیوان پر محمول نہیں کیا جاسکتا۔ جو شخص صبح کو یہ جانتا تھا کہ شراب کی پوری بوتل چٹ کر جانا اس کے حق میں غیر مفید ہے اگر شام کو بالکل اس کے برعکس ماننے لگے تو اس کا تجاہل ایک حد تک ارادی ہوا۔ اور عام محاورے کے اعتبار سے اس نے اپنے نفس کو ترغیب دلائی ہوگی کہ اس سے کوئی نقصان نہ پہنچے گا۔ اب اس ارادی تجاہل اور کلیتہً فحکم کی توجیہ کرنی پڑے گی۔ اور لذتی نظریے کی رو سے جس شکل میں کہ وہ اس وقت ہمارے سامنے موجود ہے) اس کی توجیہ صرف ایک ہی طریقے سے ممکن ہے۔ اس نظریے کی رو سے فی الجملہ کثیر سے کثیر لذت کی ایک ہی خواہش یا جذبہ ایسا ہے جو ارادے پر اثر انداز ہو سکتا اور احکام میں ایک تغیر پذیر اثر پیدا کر سکتا ہے۔ مفروضہ مثال میں مجموعی طور پر لذت کثیر کی خواہش اس شخص پر تمام دن اثر کرتی رہی جس کی بدولت ضرور ہے کہ اس کا یہ عہدہ کہ لذت کثیر پر پسند یا اعتماد لال میں ہے کسی نہ کسی طرح اس عہدے میں تبدیل ہو گیا ہو کہ لذت کثیر شراب خواری میں ہے۔ کیا اس قسم کی نفسیات قابل فہم ہے؟

شاید کسی قدر مختلف مثال سے اس میں اور وضاحت پیدا ہو۔ اگر اس عالم میں لذتی احصاء کا کوئی وجود ہے تو اس کے مطابق جب ایک شخص ایسی چیز کھالے جو اس کے لیے مُضر ہے تو اس سے جو لذت حاصل ہوگی اس کی قیمت سو بہت کم کی تکلیف کے مقابلے میں بہت کم ہوگی۔ شراب خواری کی کئی اور بری غلطیوں کے مقابلے میں کھانے کی لذت نہایت حقیر اور موقتی ہے۔ بلکہ ممکن ہے کہ بطور نتیجہ کم بہیم اور شدید ہمد۔ ایک کم سنہ و بامعنی والے سے پوچھو کہ آیا کوئی دانشمند لذتی جن کا ہاضمہ کمزور ہو جیسے کھائے گا۔ اس سے یہ سوال خواہ صبح کو کیا جائے یا رات کے کھانے کے وقت یا اس وقت جب کہ وہ آغا ز طعام میں شور باپی رہا ہو، لیکن وہ ہر موقع پر زور دہیجے میں یہی جواب دے گا کہ نہیں۔ یہ چیز ہمیشہ میرے مزاج کے ناموافق رہی ہے اور یقیناً اس قابل نہیں ہے کہ اس کے استعمال سے اول تو معارضی بد معنی کا خوف پیدا ہو اور پھر اس کا خطرہ لاحق رہے کہ ضعفِ معدہ کی کہنہ شکایت

مرد کر آئے گی جس سے صحت پانے کے لیے پچھلے سال اتنا عرصہ لگا تھا، اس کے باوجود یہ ممکن ہے کہ جب کھانا دسرخان پر چنا جائے اور گشتگو کا سلسلہ طبعی توں کو گرا دے تو وہ بھی کچھ جھینٹکے لے لے۔ میں مانتا ہوں کہ ایسی مثالوں میں اس شخص کے عمل کی توجیہ دشوار ہے جب تک یہ نہ فرض کیا جائے کہ وقوع فعل سے پہلے خواہ ایک لمحے کے لیے ہی سہی اس کے ذہن میں تذبذب ضرور پیدا ہوا ہو گا۔ بہت ممکن ہے کہ وہ اپنے دل میں کہے 'اترا اس کے مضر نتائج تو یقینی نہیں ہیں میں نے بعض دفعہ جھینٹکے کھائے ہیں لیکن ان سے کچھ زیادہ تکلیف نہیں ہوئی۔ ان کو پچھلی مرتبہ جب کھایا تھا تو اس کے مقابلے میں اب میری صحت بہتر ہے، وغیرہ۔ لیکن سوال یہ ہے کہ وہ اس طرح اپنے نفس کو کیوں دھوکا دینے کی کوشش کر رہا ہے؟ کیا اس تلبیس نفس کی کوشش میں یہ بات مضمر نہیں ہے کہ وہ شخص نفسیاتی لذت کے نظریے کے برعکس اس وقت کی لذت لذتِ کل کی لذت اور اگلے ہفتے کی لذت میں ٹھنڈے دل سے موازنہ نہیں کر رہا ہے؟ اگر وہ جھینٹکوں کی طرف رغبت نہ کرتا یا ان کے استعمال سے جولذت حاصل ہوگی اس کی طرف مائل نہ ہوتا تو بے شبہ اپنے اس موجد عقیدے پر قائم رہتا کہ اس کا استعمال مصلحت کے خلاف ہے۔ فرض کرو کہ اس مہلک ارادے کے کچھ پہلے اس کے ساتھ کھانے والا جو خود بھی ضیفِ عمدہ میں مبتلا ہے، جھینٹکوں کے متعلق دریافت کرنے لگے تو شخص بلا تامل جواب دے گا 'نہ جھینٹکے مرکز نہ کھائے گا'۔ لیکن جب وہ خود اپنی مثال میں الٹا عمل کر رہا ہے تو صاف ظاہر ہے کہ اس لمحے میں وہ لذتِ نقد کو (جس حد تک کہ اس کی خواہش واقعی حصولِ لذت کی ہو) مجموعی لذت پر ترجیح دے رہا ہے۔ اس کے فیصلے میں خواہش کے پیدا کردہ تعصب کی بوائی ہے جو اس کو آئندہ کے آلام اور لذتِ نقد کے صحیح موازنے سے باز رکھ رہی ہے۔ غرض یہ کہ اس کے دل میں زیادہ سے زیادہ متعذر میں لذت حاصل کرنے کی خواہش کے ہوا اور خواہشیں بھی موجود ہیں، اگرچہ جہاں تک ہمیں اس کا علم ہے ممکن ہے کہ اس کو اب بھی سوائے لذت کے کسی اور چیز کی پروا نہ ہو۔ بہر حال قریبی لذت میں نسبت دور کی لذت کے زیادہ کشش اور اثر ہے۔

ہم اُن اسباب کو دریافت کر چکے ہیں جن کی بنا پر لذتی ضابطے کی تیسری تیسری سے انکار کیا جاسکتا ہے۔ اب ہم پہلی تیسری پر غور کریں گے۔ بے شک یہ کجاستحسن اور قابل قبول معلوم ہوتا ہے کہ اگر میں کوئی کام کرتا ہوں تو اس لیے کہ وہ مجھے پسند ہے۔ اتنا مان لینے کے بعد یہ تسلیم کرنا دشوار نہ ہو گا کہ اگر میں ایک متبادل پر دوسرے کو ترجیح دیتا ہوں تو اس لیے کہ وہ مجھے زیادہ پسند ہے۔ اور اس کے بعد یہ کہ میں ہمیشہ وہی کرتا ہوں جو سب سے زیادہ پسند ہو۔ شاید اتنا بتا دینا کافی ہو گا کہ حقیقت میں زبان کی پیچیدگی نے ہمیں گمراہ کر رکھا ہے۔ یہ کام مجھے پسند ہے، میری خوشی ہے کہ یہ کام ہو، کے متنے صرف یہ ہیں کہ میری مرضی ہے کہ ایسا ہو۔ میری مرضی ایسی کیوں ہے اس کا جواب اس فقرے میں نہیں ملتا۔ لیکن مان لیا جائے کہ ہم اس جگہ کی اس طرح ترجیح دینی کہ اس میں حق بجانب ہیں کہ اس وقت مجھے بہت اور کام کے اس کام سے زیادہ لذت حاصل ہو رہی ہے، لیکن سوال بہر حال یہی رہتا ہے کہ مجھے

معلوم ہوتا ہے کہ یہ زیادہ زگورٹ (Sigwart) کا موقف ہے نہ اگر منہ ہر غایت کا ارادہ کرنا اور اس کے حصول کی کوشش میں اپنی تمام قوتوں کو وقف کر دینا ہے تو ہر غایت کا ایسا ہونا لازمی ہے کہ وہ میرے حق میں کسی نہ کسی تسکین (Befriedigung) کا یقین دلائے، اور اس کا خیال میرے احساس پر اس طرح اثر انداز ہو کہ اس کے حصول کی توقع میری مشرت کا باعث ہو، اور عدم حصول کا خوف میرے اہم کا (زگورٹ: مبادی اخلاقیات (Vorfragen der ethik, p. 5) یہ بیان اس چھوٹی سی بے حد واضح اور عالمانہ تصنیف کے ادبیات کی طرح) مجھے کلیتہً غلط نہیں معلوم ہوتا، بلکہ ایسا نظر آتا ہے کہ اس نے نفسیاتی لذت کے منابطے پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔ اس لئے کہ اس بات کی وضاحت نہیں کی گئی ہے کہ آیا عمل کا خیال اس وقت خوش گوار ہے، کیونکہ اس کی وجہ سے مال کے دل میں خوش گوار احساس کی ممکن ہے ممکن این بڑی سے بڑی مقدار پیدا ہو رہی ہے، یا یہ کہ وہ غایت کا خواہشمند ہے اور اس وجہ سے اس کی ایندہ تکمیل اور فی الحال اس کی تکمیل کی کوشش سے تسکین حاصل ہوگی، معلوم ایسا ہوتا ہے کہ زگورٹ احساس (Gefühl) کو بعض وقت خوشبختی کے معنوں میں استعمال کرتا ہے اور بعض وقت متوقع لذت کے معنوں میں۔

اس طریق عمل میں اس قدر لذت کیوں حاصل ہو رہی ہے کہ اسی کو اختیار کرنے کے لئے اپنے ارادے کو مجبور کروں، لیکن یقیناً یہ لذت بُرے وہ نہیں ہو سکتی جو عین وقوعِ فعل کے وقت پیدا ہو کر میرے دل میں اس عمل کی تحریک پیدا کرتی ہے۔ کیونکہ بعض وقت انتہا درجہ خود غرض انفرادیت سے بھی کسی آئینہ مقصد سے لے ایسے افعال سرزد ہوتے ہیں جو وقوع کے وقت الم کا باعث ہوتے ہیں۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ مجھے اُنھی کام میں سب سے زیادہ لذت ملتی ہے جس کا میں مصمم ارادہ کر چکا ہوں تو بھی سوال یہ رہتا ہے کہ کیا چیز مجھ میں مصمم قلب پیدا کرتی ہے؟ اور یہ لذت ہرگز وہ نہیں ہو سکتی جو صرف دورانِ فعل میں محسوس ہوتی ہے۔ اگر میں صبح کے سخت جاڑے میں بنائے کی تیاری کر رہا ہوں اور اس وقت مجھے چند لمحوں کے ناگوار احساس کا خیال آجائے تو میں یقیناً عمل ترک کر دوں گا۔ اس سے بھی شاذ صورت یہ ہوگی کہ میں دانتوں کے امراض کے معالج کے پاس اُس وقت جاؤں جب کہ میرے دانت میں واقعی درد نہ ہو رہا ہو۔ اگر میں ایسے ناگوار کام کرتا ہوں تو وہ ضرور ان مقاصد میں سے میرے ذاتی احساس یا کوئی اور چیز میں داخل ہوتے ہیں جو اس لمحے سے ماورا ہیں۔ ان مثالوں کی بدولت ہم نفسیاتی لذت کے دوسرے منہوم کی طرف توجہ ہو جاتے ہیں۔ یعنی یہ کہ میرے افعال ہمیشہ کسی آئینہ لذت کی خاطر ہوتے ہیں، جو بحیثیت مجموعی لذت کی کثیر سے کثیر مقدار کا حاصل ہونا ضروری نہیں۔

غرض کوئی ایک لذت یا مجموعہ لذات، قطع نظر اس کے کہ اس کی مقدار زیادہ ہے مجھے اپنی طرف کیوں مائل کرتا ہے؟ دوسری لذتیں کیوں نہیں جو کھا جائے گا کہ نسبتِ دور کی لذت کے قریب کی لذت میں زیادہ دلکشی ہے۔ یہ ضرور قابلِ غم ہے اور منتہی نے بھی اس کو تسلیم کیا ہے جس نے اس بات پر غور نہیں کیا کہ اس کا اعتراف اس کے اس نظریے کے حق میں ہلکا ہے کہ مطلوب ہمیشہ متوقع لذتوں کا بڑے سے بڑا مجموعہ ہوتا ہے، اور اس کا ذکر خود اس کی اور اس کے متبعین کی تحریروں میں اگر ملاحظہ نہیں تو مثنیٰ ضرور آیا ہے۔ واقعی بعد زمانی سے جہاں تک عدمِ یقین سے بے شبہ اس فوری عمل کی لذت کو غائب نہیں کیا جائے گا جو بعض مثالوں میں سب پر غالب ہوتی ہے۔

پیدا ہوتا ہے اس کا لذتی اندازہ منطقی اعتبار سے ممکن ہے۔ لیکن جہاں ایک لذت بعیدہ ملا آتی ہے یعنی جو جتنی کہ قریب کی لذت ہے تو بہتر کے نظریے کی رو سے یہ بات ثابت کرنی پڑے گی کہ اس میں بھی مساوی کشش ہے۔ تاہم تجربہ شائد ہے کہ اکثر ایسا نہیں ہوتا۔ اس لیے اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ ان مثالوں میں جو کچھ میں خواہش کر رہا ہوں وہ صرف لذت ہی نہیں بلکہ لذت لغتہ ہے۔ گویا کہ لذت فرد کی مرغی سے لذت نقد کا اندازہ بہتر ہے خواہ لذت فرد بھی لذت امروز کے برابر یعنی ہو۔

اس امر کا اعتراف ہی لذتی نفسیات کے بظاہر منطقی اور مضبوط محراب نظام میں ایک بھاری شکاف پیدا کر دیتا ہے۔ لیکن اخلاقی نقطہ نظر سے اس بات میں کوئی اہمیت نہیں پیدا ہوتی کہ ایک متوقع لذت میں نسبت دوسری متوقع لذت کے زیادہ دلاویزی پیدا کرنے والی خصوصیت صرف یہ ہے کہ وہ زمانہ دوسری لذت کے مقابلے میں قریب تر ہوتی ہے۔ شاید اس اقرار سے اس حقیقت کے تسلیم و قبول کا راستہ صاف ہو جاتا ہے کہ لذت کی متفاوت دلاویزی کے ذریعہ (۱) متوقع شدت اور (۲) مقارنت کے سوا اور بھی ہیں۔ ضرورت معلوم ہوتی ہے کہ اس بات پر مزید زور دیا جائے۔ فرض کرو کہ یہ امر مسلم ہے کہ لذت کی بہت زیادہ متوقع شدت میں اتنی قوت نہیں ہے کہ ارادے کو ہمیشہ اپنے تصرف میں رکھے۔ لیکن انسان کا ذہن محض ایک الاحساب نہیں ہے کہ لذتی نفسیات اس کو اس قدر مضبوط اور منظم منطقی صورت میں پیش کر رہی ہے۔ ہم نے نفس انسانی میں جندے (passion) کے وجود کو بھی تسلیم کیا ہے خواہ تھوڑی دیر کے لیے جذبے کی ترجمانی ان الفاظ ہی میں کیوں نہ کی جائے کہ وہ لذت بعیدہ کے مقابلے میں لذت قریبہ کو زیادہ موثر بنا دیتا ہے۔ لیکن کیا یہ اس غیر معمولی قوت محرکہ کی ممکن توجیہ ہے جو بعض لمحوں میں کسی ایک لذت میں پائی جاتی ہے حالانکہ اگر چند سے دل سے غور کیا جائے تو اعتراف کرنا پڑے گا کہ ایک دوسری لذت نسبت اس کے زیادہ شدید ہے؟ ایک غضبناک انسان کی مثال پر غور کرو جو ایک خفیف سی یا فرضی تحقیق کے انتقام کی لذت پر خاموشی سے تبصرہ کرنے کے بعد (جس کو شاید یہ خطرہ بھی لاحق ہو کہ اس

انتقام کا بدلہ توقع کے مطابق شدید ملے گا (عموماً تسلیم کرے گا کہ اس خاص صورت میں انتقام نہ لینا ہی بہتر ہو گا ورنہ انجام اس کے حق میں برا ہو گا۔ نیز یہ بھی اعتراف کیا جائے گا کہ اس انتقام کی لذت اس قابل نہیں ہے کہ (بصورتِ نرگس قد) اس پر ایک ہفتے کی آزادی یا زندگی کی معمولی مسرتوں کو قربان کیا جائے۔ یہ کہا جائے گا کہ ہاں اس لذت کے زمانہ قریب میں حاصل ہونے کی توقع ہے، اور اس لذت کی شدت جو نمایاں طور پر محسوس ہو رہی ہے وہ دور کی غیر یقینی اور غیر مبین مسرتوں کے ایک ہیولی پر جو ضبط نفس کی بدولت حاصل ہو سکتی ہیں، غالب آجاتی ہے۔ اچھا تو اس اعتبار سے اگر کوئی اور لذت پیش کی جائے جو زیادہ شدید اور اتنی ہی قریبی ہو تو کیا اس میں اس قدر قوت ہے کہ حملے کے لیے اٹھے ہوئے ہاتھ کو فوراً روک دے اور غضب آلود چہرے سے غصے کے آثار دور کر دے؟ اگر فرض کر لیا جائے کہ جاذبیتِ کلیتہً لذت ہی میں ہے یعنی ایک شخص کو لذت کی نوعیت سے صرف اسی قدر سروکار ہے کہ نوعیتِ لذت، اسے اس کی مراد فقط شدت کا فرق ہے تو البتہ اس صورت میں لازمی طور پر یہی نتیجہ نکلے گا۔ لیکن کیا واقعہ بھی یہی ہے؟ اپنی بیوی کو مار پیٹ کرنے والا ملعون غالباً سوچنے کے بعد اعتراف کرے گا کہ ایک خاص موقع پر اس نے اپنی بیوی پر دست درازی کر کے جو لذت حاصل کی تھی وہ مقدار میں اس لذت سے بہت کم تھی جو شراب کے ایک جام کے استعمال سے حاصل ہوتی۔ لیکن جس وقت وہ ملیش میں ہو اس کے سامنے شراب کا پیالہ پیش کر دیا تو کیا وہ دست درازی سے قطعاً رک جائے گا اور اپنا ہاتھ شراب کی طرف بڑھا دے گا؟ کہا جائے گا کہ نہیں یہ تو اس وقت کی بات ہے جب کہ وہ ٹھنڈے دل سے عور کر سکتا ہو۔ لیکن اس موقع پر وہ عورتِ مال سے قاصر ہے اور اس کا ذہن ایک مفروضہ لذت پر اس طرح مرتکز ہے کہ دوسری لذت کا خیال تک اس کو نہیں آ سکتا۔ لیکن وہ اب کہوں نہیں عور کرتا؟ عور کرنے یا نہ کرنے کا عزم اسی طرح اس کا ایک ارادی فعل ہے جس طرح کہ دست درازی کرنے یا نہ کرنے کا۔ اور اگر لذتی نفسیات حق بجانب ہے تو خود اس فعل کو متشخص کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ وہ اندازہ لگائے کہ

کے زیادہ خوش گواری سوچنے سے پیدا ہوگی یا نہ سوچنے سے۔ اگر اس کے وجود کو کوئی شخص غصے میں کھول رہا ہے اور اپنی حرکات و سکنات کے نتائج پر غور کرنے سے قاصر ہے تو اس کی وجہ یہ ہوگی کہ وہ اس نتیجے پر پہنچ چکا ہے کہ غور نہ کرنا ہی زیادہ لذت بخش ثابت ہوگا۔ لیکن وہ کیا چیز ہے جو اس نتیجے تک اس کی رہنمائی کرتی ہے؟ کیا وہ تجربہ ہے؟ کیا ہم واقعی یہ سمجھنے کے لیے تیار ہیں کہ بد مزاج انسان وہ ہے جس کو تجربے نے باور کرنا سکھا دیا ہو کہ بعض اوقات میں لذت کی اضافی قیمت پر غور نہ کرنا ہی اس لائق ہے کہ اس سے لذت کثیر مقدار میں یا کم سے کم بے تاخیر حاصل ہو، کیونکہ غور و تامل سے اس بات کا خطرہ رہتا ہے کہ ایسی لذتوں کا انتخاب کیا جائے گا جو اس کے خاموش موازنے میں کم شدید ثابت ہوں گی؟ جو شخص جذبے کی اس تحلیل کو قبول کرنے کے لیے تیار ہو اس سے مزید کچھ سمجھنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن جو اس کے لیے تیار نہ ہو اس کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ ہمارے انتخاب کی چیز ہمیشہ لذت ہی ہوتی ہے تو کوئی نہ کوئی شے ضرور ایسی ہی ہوگی جو ایک شخص کو مجبور کرے گی کہ کبھی نہ کبھی ایک لذت کو دوسری پر ترجیح دی جائے خواہ وہ زمانہ زیادہ قریب اور شدید ہی کیوں نہ ہو۔ آخر یہ کوئی چیز کیا ہے؟ میں اس سے بہتر طرزِ اِذا کو نہیں جانتا کہ وہ شخص سب کچھ کسے کسی اور لذت کے اس لذت کی خواہش کرتا ہے (تمویدی دیر کے لیے یہ فرض کرتے ہوئے کہ حقیقت میں لذت ہی ہے جس کی خواہش کی جارہی ہے) بلکہ یہ ایک آخری حقیقت ہے کہ ایک خواہش دوسری خواہش سے زیادہ شدید ہوتی ہے۔ خواہش کی قوت کلیتہً متصورہ لذت کی شدت پر

ملے بیٹے اس کے بھانواتے ہیں اس قدر کافی غور و فکر ہو کہ وہ خواہشات کی صورت اختیار کریں۔ ہماری عادی جسمانی حرکات کا ایک بڑا حصہ یقیناً ایسے ہی بھانواتے ہیں کہ نتیجہ ہے جس کی تعریف اس طرح نہیں ہو سکتی۔ افعال صرف اس وجہ سے ارادی کہلاتے ہیں کہ اگر کوئی مقصد خواہش پیدا ہو جائے تو وہ فوراً روک دیئے جاسکتے ہیں جو حرکات اس حد تک بھی ارادی نہ ہوں وہ افعال نہیں کہلاتے۔ بلکہ اس کی وجہ یقیناً اس شخص کی جسمانی ساخت یا خارجی اثرات پر منحصر ہو سکتی ہے لیکن چونکہ ہم بلحاظ مفروضہ ارادتی افعال سے بحث کر رہے ہیں اس لیے کہہ سکتے ہیں کہ جو اسباب و علل شروع

منحصر نہیں ہوتی اور وہ جس حد تک متصورہ شدت پر منحصر نہ ہو اسی حد تک نفس لذت کی خواہش بھی نہیں کہلائی جاتی۔ اگر بیماری خواہش ہمیشہ زیادہ سے زیادہ مقدار میں بڑی سہی بڑی مدت کے لیے حصول لذت کی ہو تو جب تک ایک شخص کو کافی لذت حاصل ہوتی رہے تب تک اس کو کبھی اس بات کی پروا نہ ہوگی کہ اس کی کیا کیفیت ہے۔ لیکن ہم نے جن جذبات کے وجود کا حوالہ دیا ہے وہ اس بات کی کافی دلیل ہیں کہ ان مثالوں میں جس چیز کی خواہش کی جاتی ہے وہ عوام لذت نہیں بلکہ ایک خاص قسم کی لذت ہے۔ اب یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ایک خاص قسم کی لذت کی خواہش سے سراسر حقیقت میں صرف لذت مطلقہ کی خواہش نہیں ہے۔ اگر ہم یہ منسرخ بھی کر لیں کہ لذت ہمیشہ اس شخص کے مطلوب کا ایک جزو ہوتی ہے تو بھی اتنا تسلیم کرنا پڑیگا کہ وہ شخص لذت مطلقہ کا خواہش نہیں بلکہ ایک خاص کیفیت کی لذت کا خواہاں ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ ہم اس لذت کو اور لذتوں کے مقابلے میں زیادہ شدید تصور کریں۔ پس لذت کی خواہش ہی ایک ایسا محرک نہیں ہے جو ترغیب عمل کا باعث ہوتا ہے۔

جب ہم یہاں تک پہنچ چکے ہیں تو ایک قدم اور آگے بڑھا کر یہ اعتراف کرنے میں کیا بات مانع ہے کہ حقیقت میں لذت کا موجود ہونا ہی سرے سے غیر ضروری ہے۔ یا کم سے کم ایک ایسی چیز کی خواہش ضروری نہیں جو علاوہ اس حقیقت کے کہ اس کی خواہش کی جارہی ہے لذت بھی ہو۔ اگر کسی چیز کی خواہش کی جارہی ہے تو بے شبہ اس میں یہ بھی ضمیر ہے کہ اس کی تشفی ضرور لذت بخش ہوگی۔ تمام خواہشوں کی تشفی سے بے شک لذت بھی حاصل ہوتی ہے لیکن یہ بات تو اس دعوے سے بالکل مختلف ہے کہ ایک چیز کی خواہش اس لیے کی جاتی ہے کہ وہ خوشگوار ہے اور یہ کہ خواہش بھی خوش گواری کے تناسب سے پیدا ہوتی ہے۔ ایک عام محاذ ہے کہ رو سے لذتی نفسیات ایک مناسطے کا شکار ہے جسے ترتیب معکوس کہنا چاہیے۔ یہ گویا گاہی سے گھوڑے کو کھینچنے کے مرادف ہے حقیقت یہ ہے کہ متصورہ خوش گواری خواہش سے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ - غرض ہیں وہ اس شخص پر اس طرح موثر ہو سکتے ہیں کہ شہوہ میں عمل کے لیے ایک جیواں میں طلب پیدا کر دیں۔

پیدا ہوتی ہے نہ کہ خواہش متصورہ خوشگوار ہی سے۔

واقعہ یہ ہے کہ بے لوث، خواہشوں میں اُن اشیاء کی خواہشوں کا انکار جو کثیر سے کثیر متوقع لذت سے مختلف ہوں، قریباً سب اغراض و مقاصد کے متعلق ہماری توجہ کو نامکن بنا دیتا ہے، بجز اُن اغراض کے جو خالص حسی نوعیت کی ہوں۔ ہر حال یہ ایک سلسلہ بات ہے کہ ایک ہی قسم کے خارجی وسائل سے مختلف افراد کو مختلف مقدار کی لذت حاصل ہوتی ہے۔ ایسا کیوں ہوتا ہے؟ خالص جسمانی احساس کی مثال میں ہم اس فرق کو ہر انسان کی جسمانی ساخت کے اختلافات پر محمول کریں گے۔ آیا ایک شخص 'شاپین' شراب کو پسند کرتا ہے یا 'پرنکالی'، شراب کو اس کے ذوق اور نظام اعصاب پر منحصر ہے، جس میں تعلیم و تربیت کی وجہ سے بھی تغیرات رونما ہوتے ہیں اس چیز کو کسی ایسے ہیجان کی قوت سے سرور کا نہیں ہے جو ان میں سے کسی ایک شراب کے انتخاب کی نسبت پہلے ہی سے موجود ہے۔ اس ترجیح میں اس کی سیرت کو کسی حیثیت سے بھی براہ راست یا بلا واسطہ دخل نہیں ہے۔ متوقع لذت کے قطع نظر وہ کسی ایک شراب کے حق میں فیصلہ کرتے ہوئے بالکل بے طرف اور بے لوث ہے۔ شرابیوں کی خوش گوار ہی کے تجربے کے سوا کوئی چیز اس شخص کے فیصلے کو متعین نہیں کرتی کہ وہ کونسی شراب استعمال کرے۔ بشرطیکہ سمیت کفایت طلبی اور ایسے ہی اور خیالات کسی ایک کے انتخاب کی ترغیب نہ دیں۔ فرض کرو کہ ایک

سے اس فقرے کے معنی بھی یہی جاسکتے ہیں کہ اس سے مراد لذت کی وہ خواہشیں مراد ہیں جو ایک شخص کے ذاتی خیر کے علاوہ ہوں، خواہ اس کا مفہوم کچھ ہی ہو لیکن یہاں یہ ارادے سخن ان لوگوں کی طرف ہے جو خیر اور لذت کو ایک ہی چیز سمجھتے ہیں۔ بطور ذیل سے واضح ہو گا کہ جو نفسیات انانیتی تو ہیں لیکن لذتی نہ ہوں اس کو ان نفس اغراضات کا شکار سمجھتا ہوں جو سابق الذکر پر وارد ہوتے ہیں۔ سہ جہاں کہ ذیل میں بتایا گیا ہے ان میں سے اکثر ایسے ہیں جو ابتداء میں لذت کی خواہشات پر مشتمل نہیں ہوتے لیکن انسانی اغراض کے پیش نظر ان کو بھی یہی حیثیت دی جاسکتی ہے جس حد تک کہ ہواؤں اور اشتهاء کی تکمیل استعداد سے کسی خوش گوار ہی کے یقین کی بنا پر ہو۔ سہ بے شبہ یہی عقلمن ہے کہ اگر اس نے ایک خاص شراب کبھی نہ پی ہو تو محض شوق تحقیق اس کی رغبت پیدا کر دے لیکن محقق کا

شخص کے سامنے، جو شراب سے پرہیز کرتا ہو، و شامین، شراب کا ایک پیالہ یہ کہہ کر پیش کیا گیا کہ وہ لیوے کا شربت ہے۔ بہت ممکن ہے کہ وہ شراب خوری سے ملتی نا اشنا ہو، بلکہ شراب کو ہمیشہ ناپسند کرتا ہو اور اس کو ایک سیالی زہر سے تعبیر کرتا ہو۔ اور اب اس کی تمام توقعات ایک بے کیف شربت لیوے تک محدود ہیں۔ اس کے باوجود اگر ہم ضروری عصمتی تنظیم کو فرض کر لیں تو وہ غالباً یہی کہے گا کہ سبحان اللہ! میں نے ساری عمریں اس سے بہتر شربت لیوے نہیں پیا، اس کے برخلاف جب ہم اخلاقی ذہنی، اور ضروری لذتوں کی طرف توجہ ہوتے ہیں تو مظلوم ایسا ہوتا ہے کہ اُن کی کشش کلیتہً اس بات پر منحصر ہے کہ وہ کسی ایسی خواہش کو پورا کرتی ہے جو پہلے ہی سے موجود ہے۔ اگرچہ بے شبہ کبھی کبھی اتفاقی اور بے لوٹ بھری بھی کوئی ایسی خواہش پیدا کر دیتا ہے جو پہلے کبھی محسوس نہ ہوئی تھی جس دل میں علم کی طلب نہ ہو اس کے لیے علم خوش گوار نہیں ہوتا۔ اگرچہ علم ٹھوس دیا جائے تو اس سے لذت نہیں بلکہ کچھ اور بھی چیز پیدا ہوتی ہے۔ جو لوگ خیر طلبی کی استعداد سے محروم ہیں ان کو خیر طلبی میں لذت نہیں ملتی نفسیاتی لذتیں خیر طلبی کی تشریح یوں کرتے ہیں کہ وہ لذت خیر طلبی کی رغبت ہے۔ بے شک ایک خیر طلب کو خیر طلبی میں لذت ملتی ہے، لیکن صرف اس لیے کہ اس کو پہلے ہی سے کسی خاص شخص یا عام نوع انسان کے بہبود کی خواہش تھی۔ اور یہی حال بہت سی بُری لذتوں کا ہے۔ کیونکہ اس بات پر زور دینا ہے اُنہما ضروری ہے کہ بے لوٹ خواہشوں کا، ہمیشہ اچھی خواہشوں کا لازمی نہیں ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ شوق پیدا ہونے سے اسے جو لذت حاصل ہوگی وہ محض شراب خواری کی بانی لذت سے متاثر ہوگی اگر شراب کا ذائقہ اس کو پسند نہ آئے تو بھی جو لذت حاصل ہوگی اس میں کمی نہ ہوگی۔

۱۔ میں یقیناً لذت کی ان دو جماعتوں میں ایک اخلاقی خطا حاصل قائم کرنے کی کوشش نہیں کروں گا۔ جو متاعِ اعلیٰ و منفی فلیت کے ہوتے ہیں وہ اپنی خوشگوارگی کے ایک جزو کے لیے محسوس کی تحریک کے مرہون ہو سکتے ہیں۔ یعنی ممکن ہے کہ مقدار کی خواہش اس خواہش کے ساتھ مخلوفا ہو جائے جو امتداد کی بدولت محسوسِ اطمینان سے پیدا ہو وغیرہ۔ اس کے برخلاف محسوس لذت بہت سی ایسی لذتوں کی شرط قرار پاسکتی ہے جو محسوسِ نعمت کی نہیں ہیں مثلاً کولریج (Coleridge) چائے نوشی کو محسوس لذت میں سب سے زیادہ ذہنی چیز قرار دیتا تھا۔ ۲۔ پادری ٹلر کے اس خیال نے نفسیاتِ اخلاق کے حق میں ایک

اگر میں نے ایک دشمن کی موت دل میں ٹھان لی ہے تو اس کو قتل کرنے سے مجھے لذت ملے گی۔ لیکن اگر اس خواہش کو نظر انداز کر دیا جائے تو محض ارتکاب قتل کی عضو حرکت سے لذت کی توجیہ نہیں ہو سکتی کسی اور شخص کو ٹھیک اسی طریقے سے قتل کرنے میں کوئی لذت حاصل نہ ہو گی تاؤ فیکلہ میری خواہش خواہش انتقام سے کہ بجائے نوع انسان سے بے لوث عداوت پر شکل نہ ہو بلکہ حقیقت میں جو چیز ان تمام مثالوں میں خوش گوار معلوم ہوتی ہے وہ ایک خاص تصور ہے یعنی اس چیز کا تصور جو میرے ذاتی احساسات سے بالکل مختلف ہے یا ہو سکتی ہے خواہ وہ احساسات خالص جسمانی نوعیت کے ہوں یا اس سے بہت اعلیٰ قسم کے بشرطیکہ وہ لذتی نفسیات کے حق میں قابل تسلیم ہوں۔ یہ صحیح نہیں ہے کہ زلمائے ستیل میں ایک مریش کے صحت یاب ہونے یا ایک ظلم کا بدلہ لینے کا محض تصور ہی تصور مجھے ابھی سے خوش گوار معلوم ہوتا ہے اور یہی میرے ارادے کو متحرک بھی کرتا ہے۔ بلکہ میری خواہش یہ ہوتی ہے کہ حقیقی اور معروضی نتیجہ برآمد ہو۔ واقعی اگر ایسی خواہش سے متاثر ہونا ہے تو

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ - اسی حدت انجام دی ہے۔ اس طرح اس بات کا قائل ہے کہ لذت کے سوا اور معروضات کی بھی خواہش پیدا ہوتی ہے لیکن وہ فرض کر لیتا ہے کہ معروضات ہمیشہ اچھے ہوتے ہیں جیسے علم، حسن، فضیلت وغیرہ۔ اور اس طرح وہ بالآخر دو محرکات یعنی خواہش *To kalòn* اور *To òdu* کو تسلیم کرتا ہے۔

۱۷ ایک ظلم مطلق کی لذت بے شبہ لذت انتقام کے مقابلے میں اتنی خالص نصب العین نہیں ہے اور اس کی ترجمانی صحیح الفاظ میں یوں کی جائے گی کہ وہ ایک خاص قسم کے جسمانی اضطراب کی خواہش محض ہے جو کسی اور احساس کی طرح خود بھی باعث لذت ہوتی ہے۔ مناسب تو یہ ہے کہ اس کو ایک ابتدائی جبلت کا مرتبہ دیا جائے جیسا کہ ان حیوانات کا حال ہے جن کو عام طور پر اشتہاؤں کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یعنی اس فطرت انسانی میں حیوانی فطرت کی بقا جس میں اس قسم کی جبلت کا ایسا وطن ہے۔ لیکن ان اشتہاؤں کی طرح بے رحمی بھی اس انسان میں مختلف صورتیں اختیار کر لیتی ہے جو اس حیوان کی نفسی کو اپنا مقصد قرار دیتا ہے۔ ایک دلدرد جان مٹانے پر رحم ہوتا ہے تاہم ہڈیاں دبا کر بھی ہوتا ہے۔ جب کسی حیوان یا اشتہا میں ارادی کچھ پیدا ہو جاتی ہے تو وہ خواہش کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔

مجھ پر لازم ہے کہ عام محاورے کی رو سے اپنی خواہش کی چیز کو دلچسپ محسوس کرنے کو، اس لحاظ سے ہر خواہش کو بے شہ 'مغوب' خواہش کہہ سکتے ہیں۔ لیکن زیر بحث سوال صرف یہ ہے کہ آیا میرے اپنے احساسات کے سوا دوسری چیزیں بھی میرے لیے دلچسپ ہو سکتی ہیں یا نہیں خواہ وہ اس وقت موجود ہوں یا میں خیال کروں کہ ان سے آئندہ کبھی لطف اٹھا سکوں گا۔ اگر انکار کیا جائے کہ مجھ میں اس طرح کی دلچسپی محسوس کرنے کی قابلیت ہے تو اس بات کی توجیہ قریباً ناممکن ہو جائے گی کہ سوائے خالص جسمانی احساسات کے کوئی اور چیز بھی میرے حق میں خوش گوار ہو سکتی ہے۔ البتہ احساسات میں دلچسپی کا پیدا ہونا ایک لازمی بات ہے۔ بخش گوار ی بے شک ارادی توجہ کی کوشش سے متبعج ہو سکتی ہے یا توجہ کے ہٹا دینے سے اس میں کمی واقع ہو سکتی ہے جس کی صورت زیادہ تر یہ ہے کہ کسی دوسری چیز کی طرف ارادی توجہ کو پھینکا جائے لیکن احساسات اور ان کی خوش گوار ی کو محسوس کرنا یا نہ کرنا ہم پرینے ہمارے ارادے، سیرت یا خواہشوں پر موقوف نہیں ہے۔

یہ بات نہایت ضروری ہے کہ بے لوث خواہشوں کی یہ قسم جس وسعت پر عادی ہے اس پر زور دیا جائے۔ بے لوث خواہشوں کے عقیدے کی اخلاقیاتی اہمیت کی وجہ سے بعض دفعہ اس کے خلاف تعصب پیدا ہو جاتا ہے۔ فرض کر لیا گیا ہے کہ ہماری خواہشوں کا بیشتر حصہ مرغوب ہوتا ہے لیکن جب ہم بعض خواہشوں کے بے لوث ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں تو ہم پریشہ کیا جاتا ہے کہ صلاح و تربیت کی غرض سے قابل اعتراض مستثنیات کو داخل کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ پس اس بات پر زور دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے ذاتی احساسات کے علاوہ کسی اور چیز میں بھی دلچسپی، کا پیدا ہونا ممکن ہے جس کی مثال یوں دی جاسکتی ہے کہ ہم کسی ناول کے قصبے یا شخصی افسانہ کے ساتھ نہایت گریز یا لیکن اخلاقی نقطہ نظر سے بے غرض ہم احساسی میں ٹھوڑی دیر کے لیے اسی طرح متہنگ ہو جاتے ہیں جس طرح کہ ایک نہایت بلند پایہ شجاعت (Heroism) اور نہایت باضابطہ انسان دوستی میں۔ ایک ٹرینی (Tragedy) کا تماشائی جو بے لوث خواہشوں سے متلا ہو یہی کہے گا کہ 'مجھے شیریں سے یا شیریں کو مجھ سے کیا سروکار ہے کہ میں

اس کے لیے آہ و زاری کروں ؟ پہلے یہ ثابت کرو کہ میرے نفس کی آئندہ لذت کسی نہ کسی طرح شیریں کی قسمت سے وابستہ ہیں تو تب مجھے اس کے قصے سے جھپسی پیدا ہوگی ورنہ نہیں۔ غرض یہ کہ نفسیاتی لذت کے مفروضے سے کسی لذت کی توجیہ نہیں ہو سکتی بجز ان لذتوں کے جو خالص حسی نوعیت کی ہوتی ہیں۔ اور میں ان میں جالیاتی لذتوں کا بھی اضافہ کر سکتا ہوں جو خالص حسی میناؤ پر قائم ہیں۔ اگر کسی دلغریب منظر پر وفتہ ہماری نظر جا پڑے تو اس سے جو لطف حاصل ہو گا اس میں اس وجہ سے کمی نہیں ہوتی کہ پہلے ہی سے اس کو دیکھنا کا اشتیاق نہ تھا۔ اور نہ اس کا قرینہ ہے کہ عام حسن پرستی کا شوق جالیاتی ملکات کے ابتدائی نشو و نما پر مقدم یا اس میں مضمر ہو بلکہ ان ملکات کی خوش گواری کے تجربے سے حسن پرستی کا آغاز ہوتا ہے۔ کیونکہ جب حد محض ایک خاص قسم کی لذت پر مشتمل نہیں ہے تاہم لذت بقینا حسن کا ایک جزو لازم و ملزوم ہے اور اس لذت میں کسی سابقہ خواہش کا مغربام رغل نہیں ہوتا یہ لیکن حسن کا رمی جب شکل و صورت رنگ اور آواز کے علاوہ طے حال کے غور و تامل سے متجاوز ہوتی ہے بلکہ تو صرف اسی صورت میں ہمارے

لے شوہنیا کے اس اصول میں بہت کچھ صداقت ہے کہ حسنِ کماری سے جاسوگی پیدا ہوتی ہے
میں کی وجہ (اور میرے خیال میں اس کی جزوی وجہ) یہ ہے کہ اس کے تعلق غور و خوض میں آؤں پر
محویت طاری ہو جاتی ہے اور اس وجہ سے اس کی خواہشوں میں عارضی قنطیل پیدا ہو جاتا ہے۔
لے حتیٰ کہ سابقہ تجربے کے بغیر ان کی طلب بھی نہیں پیدا ہو سکتی۔ سچ تو یہ ہے کہ نفسیات لذتیت
کا راستہ اس صورت میں بہ آسانی طے ہو جاتا ہے جب کہ ہم پروفیسر رائے ہی ٹیلر کے
اس خیال سے اتفاق کریں کہ قابلِ باطن کی مدد سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ لذت یا الم
کی مثیلی شبیہ یا تصور قائم کرنا محال ہے (مسئلہ کردار ص ۱۳۲)۔ جہاں تک میں دریافت کر سکا ہوں
پروفیسر ٹیلر ہی ایک ایسے شخص ہیں جو گذشتہ لذات و الآلام کی شبیہ قائم کرنے کی قابلیت سے
محروم نظر آتے ہیں۔ نیٹلسرے خوش گوار شور کے مافیم سے اس کی خوش گزاری کی انتہائی
تجوید پر اس طرح دلالت کرتا ہے کہ اس کو غلط ثابت کرنے کے لیے قطعی تجربے کی ضرورت نہیں ہے۔
اگر پروفیسر ٹیلر بات یاد نہیں رکھ سکے گا اپنے پڑوسی کے مکان کے بد نما دیواری کاغذ کے

دھچکی کا باعث ہو سکتی ہے جب کہ اس میں وہ خواہش یا اغراض داخل ہوں جن کو معض
لذت کی خواہشوں سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا جس انسان کو اپنے احساسات کے سوا
کسی اور چیز کی پروا نہ ہو وہ غروب آفتاب کے خوش نما منظر سے تولذت اندوز ہو گا
مگر ایک سن آفریں شخص افسانہ یا ایک دلکش قصے کی داغ بیل ہی سے دے گیا۔ بلکہ
ایک حد تک جہانی حسن کی داد دینا بھی ایک قسم کی ہم احساسی میں داخل ہے، خواہ ہم
کتنی ہی سختی سے ہیوم کے اس خیال کی تردید کریں جو ان الفاظ میں مہس کی خوش نما اور
درا زگروں کا تجزیہ کر کے مال دینا چاہتا ہے کہ جس کے حق میں اس کے مفید ہونے کا
خیال ہی ہمارے اندر ہم احساسی کا جذبہ پیدا کرتا ہے۔ یہاں جمالیاتی لذت کی اس سے
زیادہ چھان بین بے عمل ہو گی۔ اس لیے صرف اتنا اشارہ کر دینا کافی ہے کہ جمالیاتی لذات
یا ان کا کوئی جز اس لذت کی (جو معمولی مفہوم میں خالص حسی نہ ہو) ایک درخشاں
مثال ہے، جو نفس لذت کے علاوہ کسی اور چیز کی طلب پر لازماً دلالت

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ - شاہ سے کسی قسم کی ناگواری پیدا ہوئی تھی تو وہ اس بات کو بھی کیوں
یاد رکھ سکے کہ خود دیواری کاغذ کیا تھا؟ جب تک کہ وہ اس کاغذ کی بدنامی کا تصور قائم
کریں اس وقت تک وہ اس کے بد رنگ اور بد وضع ہونے کا تصور کس طرح قائم کر سکتے ہیں! اور
اس کی قیامت کے تصور میں کیا رہ جاتا ہے جب اس میں ناگواری کا احساس داخل نہ ہو؟ زیادہ
شدید جہانی آلام خوش قسمتی سے تخیل میں زیادہ وضاحت پیدا نہ کر سکے کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے
کہ اگرچہ وہ مایوس ہے مگر انہیں ہوتے تاہم یہ یافیہ بہت متوازی مقدار میں موجود ہوتا ہے۔
کیفیات آلام کی تنہا رزاق مقام بہت کم ہیں اور ان کے نام تو ان سے بھی بدتر جہاں ہیں۔
اس لیے ان کے تصور میں مارتع شدت کے امتیاز کو بہت دخل ہے اور شدت ہی ایک ایسا
عنصر ہے جس میں تخیل کو سابقہ احساسات کے صحیح یا مکمل محاکات میں اکثر و بیشتر نا کامی
ہوتی ہے۔ اگرچہ ان کے محاکات اس قدر کافی ہوتے ہیں کہ ایک لڑکا بتا سکتا ہے
کہ بید کی دو ضرروں میں (بشرطیکہ ان کا اختلاف قابل لحاظ ہو) کوئی زیادہ شدید تھی۔
یہ بات بے مشبہ (ہیوم کے خیال کے مطابق) اس سے مختلف ہے کہ تصور وضاحت
کے اعتبار سے ارتسام سے مختلف ہوتا ہے۔

۲

نہیں کرتی ہے

میں اب تک تو ان محرکات سے بحث کرتا رہا جو ارتقاء کی ایک خاص منزل میں بالغ انسان کے شعور پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ آئے مجھے اس امر پر غور کرنا پڑے گا کہ حقایق ارتقاء ہمارے اخلاقیاتی تصورات پر کس حد تک روشنی ڈالتے ہیں۔ اور سب سے آخری اہمیت اس بات کو حاصل ہے کہ نفسیاتی حقیقت کے مسائل کو نفسیات کے مبداء کے مسائل سے تمایز رکھا جائے۔ ہماری خواہشوں اور تصوراتِ محرکات یا شعور کے دوسرے حقایق کے مبداء یا تاریخ یا تشریح کے متعلق کسی تحقیق کے نقطہ آغاز کو اس بات سے وضع ادراک پر مشتمل ہونا ضروری ہے کہ ان حقایق کی اب انسان کے ترقی یافتہ شعور میں کیا کیفیت ہے۔ کیونکہ براہِ راست ہمارے مشاہدے کی رسائی صرف یہیں تک ممکن ہے۔ بس یہی میں نہیں چاہتا کہ اس وقت پر مبداء اور تاریخ کے مسائل کی تفصیلات میں جسا پڑوں لیکن نفسیاتی لذت کے نظریے پر موثر پیرائے میں بحث کرنا قریباً نامکن ہے، تاوقتیکہ یہ نہ جان لیا جائے کہ اکثر اذیان اس نظریے کی ظاہری معقولیت کے قابل اس وجہ سے نظر آتے ہیں کہ انہوں نے مبداء اور موجودہ صورتِ حال کے جدا جدا مسائل کو مخلوط کر دیا ہے۔ یہ بات ایک قسم کے اصولِ متعارفہ کی حیثیت سے ہمیشہ تسلیم کی جاتی ہے کہ 'اخوانیت' ضرور کسی نہ کسی طرح انانیت کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ بس مضمون کے ساتھ اکثر اس نتیجے کا بھی قرینہ ہے کہ اخوانیت آخر کسی نہ کسی معنی میں انانیت ہی ہے جس نے اپنا لباس بدل لیا ہے۔ اگر نظریہ ارتقاء سے پہلے کے فروغین 'بھیسے جان اسٹوارٹ مل' نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ابتدائی انسان اور ادنیٰ درجے کے حیوانِ خالص انانین تھے تو کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ مگر یہ انکشاف ضرور قابلِ حیرت ہے کہ یہی منالطہ کم و بیش اس مسئلے کی بحث میں اس مصنف کو جو اب سے جس نے (خواہ اس کے نظام کی نسبت بحیثیت مجموعی کچھ ہی رائے کیوں نہ ہو)

لے میرا مطلب یہ نہیں ہے کہ جہاں ذاتی لذت کی قدر و قیمت کا اندازہ محض اُن کی شدت سے ہوتا ہے یا یہ کہ جہاں ذاتی لذت کی طلب (جب کو ایک مرتبہ پیدا ہو جائے) ایک خاص طلب لذت پر مشتمل ہوتی ہے۔

ڈاؤرن کے تلامذہ میں سب سے پہلے اس بات کو محسوس کیا کہ ڈاؤرنی تصورات کی بدولت غالباً متعدد نفسیاتی اور عمرانیاتی مظاہر پر نہایت اہم روشنی پڑے گی۔ ڈاؤرن کے نظریہ ارتقاء نے نفسیات کے عالم میں سب سے زیادہ زور اس پسینہ پر دیا ہے کہ حیوانوں اور وحشی انسانوں میں میلانوں، ہیجانوں اور جبلتوں کا وجود تو پایا جاتا ہے مگر تحفظ نفس اور بقائے نسل میں ان کے موثر ہونے کا شعور انہیں نہیں ہے اب تک تو ہم ان ہیجانوں کی مثالوں کو جو محض لذت کی خواہشات پر مشتمل نہیں ہیں ان خواہشوں میں تلاش کرتے رہے بن کو ایک حیثیت سے اخلاق، یا کم سے کم لذت طلبی کی ذہنی سطح سے بالاتر سمجھا جاسکتا ہے۔ یہ بات بھی اسی طرح یقینی ہے کہ حیوانوں، وحشی انسانوں اور ان بچوں میں جو اجتماعی ترقی کے چند مدارج طے کر چکے ہوں (یہاں بانوں سے بحث نہیں ہے) بعض ایسے ہیجانوں پائے جاتے ہیں جو اس سطح سے بہت ہیں۔ انسان یا کسی اور ذی حیات کا بچہ دودھ اس لیے نہیں پتا کہ تجربے نے اس کو یقین دلا دیا ہے کہ دودھ پینا حصول لذت کا ذریعہ ہے۔ لیکن یہ یقینی صحیح نہیں ہے کہ پہلی مرتبہ وہ محض اتفاق سے دودھ پی لیتا ہے اور پھر اس سے جو خوش گواری محسوس ہوتی ہے وہی اس کے اعادے کا باعث ہوتی ہے اگرچہ خوش گواری کا انکشاف ضرور اس کے حق میں مدد ہو سکتا ہے کہ دودھ پینے کی صحیح جگہ کا پتہ چلائے۔ بلکہ وہ صرف اس وجہ سے دودھ پیتا ہے کہ اس میں دودھ پینے کا ہیجان موجود ہے۔ ایک عالم عضویات کو علم ہو تو ہو کہ بچہ دودھ کیوں پیتا ہے، لیکن خود بچہ تو نہیں جانتا۔ پرندے کا بچہ خول کو اندر سے اس لیے نہیں نکلتا کہ اس نے اندازہ لگا لیا ہے کہ اس کے سابقہ تجربوں کے محدود دائرہ

لے یہ مفروضہ کہیں معینہ صہرت میں نہیں بیان ہوا ہے۔ ملکہ سٹربرٹ اسپنسر کی بحث کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے جو ان کی نفسیات حصہ دوم باب اور مواد اخلاق باب (اور ما بعد) میں جاری رکھی گئی ہے۔ سٹہ اس نظریے کے مزید ابطال کے لیے کہ ادنیٰ درجے کے حیوان یا وحشی انسان یا شیر خوار بچے انسانی لذت کے اصول کے مطابق عمل یا فعل جاری رکھتے ہیں، ذلت کی اخلاقیات کا نصف افراد پر و فیض جیس کی اصول نفسیات باب کا مطالعہ کیا جائے جو جبلت پر ہے۔

میں جو لذتیں میسر ہیں ان سے زیادہ وسیع پیمانے پر لذت اندوز ہونے کی مقدم شرط خول کا ٹوٹ جانا ہے بلکہ وہ اندر سے محض اس لیے نکلتا جاتا ہے کہ اس میں نکلنے کا ایک ہیجان موجود ہے۔ ایک سمور میں کو اپنا گھسہ بنانے کے لیے نکلے فراہم کرنے کی عادت ہے گھر بن جانے کے بعد بھی بکثرت نکلے جمع کیے جاتا ہے۔ ہاتھی کا بچہ اگر حملہ آور پرورش کرتا ہے تو اس لیے نہیں کہ تجربے نے اسے یقین دلا دیا ہے کہ دشمن کے حملے اور اس کے آسیبہ و در دناک عواقب سے محفوظ رہنے کا سب سے اچھا طریقہ یہی ہے۔ بلکہ وہ صرف اس لیے دھاوا کرتا ہے کہ اسے اس وقت قدرتی طور پر پیش آ جاتا ہے۔ بے شبہ اس ہیجان کا نتیجہ واقعی لذت بخش ہوتا ہے یا کم سے کم اس ہیجان کو روکنا تکلیف دہ ثابت ہوتا ہے۔ نیز اگر کسی حیوان کو لذت حاصل کرنے یا الم سے محفوظ رہنے کا تجربہ ہوا ہو تو وہ بے شبہ اس سے مستیج ہوتا ہے گا تاکہ اسی فعل کو جاری رکھا جائے۔ اس کے علاوہ بعض مثالوں میں حیوانات اس وقت غیر شعوری اور اضطرابی ہیں ممکن ہے کہ کسی بعید زمانے میں اس کی نوع میں ان کا کوئی مقصد رہا ہو لیکن اب بھی حقیقت بدستور قائم رہتی ہے کہ موجودہ فعل کا قیمتی محرک صرف توقع یا انتظار لذت پر مشتمل نہیں ہے۔ ہر شعور میں کسی نہ کسی قسم کی جدوجہد بھی اتنی ہی ابتدائی چیز ہے جتنا کہ خود احساس۔

لے بعض نفسین زیادہ ابتدائی، کا لفظ استعمال کریں گے۔ لیکن مجھے اس میں کوئی مصلحت نظر نہیں آتی کہ ایک ایسی غایت کے لیے شعوری حیوانات کو غیر شعوری سیلانات کا مراد قرار دینے کی کوشش کروں جو مثلاً نباتات میں پائی جاتی ہے خواہ وہ محض میکانی افعال سے کتنے ہی مختلف کیوں نہ ہوں۔ حتیٰ کہ مسٹر اسپنسر بھی تسلیم کرتے ہیں کہ محفوظ نسل کے جو افعال فرو کی لذت کا موجب نہ ہوں اتنے ہی ابتدائی ہیں جتنے کہ خورد افعال تھنڈنس۔ اس اعتراف سے اس کے مفروضے کی بنیاد متزلزل ہو جاتی ہے کہ افعال خود نفس ہمیشہ خواہش لذت کی وجہ سے سرزد ہوتے ہیں۔ بے آرمی و بے راجحی، کو جس سے اس کے ارتقاء کی خواہش پیدا ہو جاتی ہے (اصول نفسیات ص ۱۱) مطلب داشتیاتی، کا مراد قرار دینے سے نفسیات لذت کی حقیقت منقلب ہو جاتی ہے۔

یہ بالکل درست ہے کہ معمولاً نہ صرف کسی ہیجان کی تسکین ہی لذت بخش ہوتی ہے بلکہ حیوان کی جبلتیں اکثر صورتوں میں وہی افعال سمجھاتی ہیں جو انسانی ہیکل لذت بخش ہوتے ہیں۔ جو جبلت فوری اہل کام کو جب ہوتی ہے وہ مائل پر فضا بھی ہے۔ اور جس حیوان کی جبلتیں مجموعی طور پر لذت بخش نہیں ہوتیں ان کے مٹ جانے کا امکان ہوتا ہے۔ لیکن یہ میلانات ہمیشہ سمجھ میں نہیں آتے اس لیے ان کو کئی قیود کے ساتھ بیان کرنا پڑتا ہے۔ پروانے کے حق میں یہ بات بے شک تکلیف دہ ہوگی کہ جو تحریک اس کو شش و تن کی طرف لیے جارہی ہے اس میں مزاحمت پیدا کی جائے۔ اس کے باوجود ممکن ہے کہ بل جاناس کے حق میں فی الجملہ ناگوار ہو۔ اگرچہ یہ جبلت بقائے پروانے کی حامی نہیں ہے تاہم نوع پروانہ بدستور باقی رہتی ہے۔

حیوان کی اکثر جبلتیں یا ہیجانات بقائے فرد کا نہیں بلکہ بقائے نسل کا باعث ہوتے ہیں اور یہ زیادہ تر خود اس فرد کے حق میں براہ راست آلام یا خطرات کا موجب ہیں۔ اس کی سب سے تین مثال جبلت مادری میں ملتی ہے جو ماں کو اپنے بچے کی خاطر اکثر ناگزیر درد و دالم اور خطرات میں مبتلا کر دیتی ہے اور زیادہ اعلیٰ اور غول دار حیوانوں میں نہ صرف غضب اور حملے کے غیر شعوری ہیجانات بکثرت پائے جاتے ہیں جو واقعی تحفظ فرد کی طرح بقائے نسل کا بھی باعث ہیں بلکہ ایسی جبلتیں بھی جو نکلے کی حفاظت کی خاطر ان کو خطرات میں ڈال دیتی ہیں جن سے برآسانی اجتہاد کیا جاسکتا ہے۔ جبلتیں کس حد تک 'عقل مستوط' سے پیدا ہوتی ہیں، کس حد تک انتخاب طبیعی (Natural Selection) سے اور کس حد تک راست مطالبات ماحول سے، نیز یہ کس حد تک مفروضہ غلبہ غائی کے تحت ہیں، جس سے مصنوعیاتی توجیہ میں مزید مزاحمت پیدا ہوتی ہے، ایسے مسائل میں جن سے ہمیں اس مقام پر کوئی سروکار نہیں ہے یہاں مختصراً اس نکتے پر زور دینے کی ضرورت ہے کہ نفسیاتی لذت کے نظریے سے بچوں یا حیوانوں کے شعوری اعمال کی توجیہ بس اسی قدر ممکن ہے جتنی کہ ایک بطل یا دلی کی۔ ہیجانات نہ تو ایک خاص منصوبہ لذت کی خواہشوں پر مشتمل ہیں اور نہ فی الجملہ زیادہ سے زیادہ لذت کی خواہشوں پر۔ آخر الذکر مقصد تفکر و تجربہ کی قوت پر دلالت کرتا ہے، جس کی نسبت ہمارے نزدیک یہ باور

کرنے کی مقبول وجہ موجود ہیں کہ وہ حیوان یا نیم وحشی انسان کی سرحد امکان سے باہر خارج ہیں۔ بس بنا پر انسانی تجربات کے تاریخی سببوں کی صحیح کیفیت بیان کرنے سے نفسیاتی لذتیت کو جو تقویت حاصل ہو سکتی ہے وہ اس کی تسخیر نہیں رہتی۔ اخوانیت کا نشو و نما انسانیت سے نہیں ہوا ہے اور اگر ایسا ہوا بھی تھا تو اس سے اب اخوانیت کی تکذیب نہیں ہو سکتی۔ انسان اور حیوان دونوں میں ہمیشہ سے تحفظ ذات اور تحفظ نسل کی جبلت موجود ہے۔ اخوانیت نے ترقی یافتہ نوع بشر میں اجتماعی اور نسلی تحفظ کی جبلتوں سے نشو و نما پائی ہے اور انسانیت نے قوت تحفظ نفس سے۔ یہ دونوں نوع انسان میں ذہنی ارتقا کا نتیجہ ہیں جس کی قابلیت ادنیٰ درجے کے حیوانوں میں نہیں پائی جاتی۔

سوال یہ ہے کہ یہ جبلتیں یا ہیجاناں جن کو ہم نے بے لوث خواہشوں سے تمایز کیا ہے آیا زیادہ معدودہ معنی میں ترقی یافتہ انسان میں موجود نہیں ہیں؟ انسان کے بچے میں تو یقیناً موجود ہیں۔ کیا بالغ انسان میں بھی ہیں؟ جواب بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ہاں ہیجاناں بے شبہ موجود ہیں۔ شاید یہ بہتر ہو کہ پادری بلر کی متابعت میں بھوک کو خواہش بلکہ انتقام کی کسی بے لوث خواہشوں کی صنف میں داخل نہ کیا جائے بلکہ بھوک نہ تو لذت طعام کی خواہش ہے اور نہ (کم شدہ صورت میں) خلوتے معدہ کی تکالیف سے محفوظ رہنے کی۔ لیکن وہ محض غذا کی خاطر غذا کی بے لوث خواہش کے ہم معنی بھی نہیں ہے۔ بلکہ وہ محض ایک کھانے کا ہیجان ہے۔ لیکن نوع انسان میں ایک اور قوت پائی جاتی ہے جو یا تو حیوان میں نہیں ہے یا اگر ہے بھی تو مقابلہ نہایت کم زور ہے۔ اور وہ ان ہیجاناں پر فکر کی قوت ہے جو ان کی تسکین کو ایک مفکر کی حیثیت سے اس شخص کے سامنے پیش کرتی اور اس کے مطابق ان کی بہت افزائی یا مزاحمت کرتی ہے جہاں تک کہ ایک ہیجان جسمانی حیثیت سے متاثر ہو

نہ جھوک اس خیال میں اسکا مفقہ ہے (Methods of Ethics 6 ed. P. 45) میں متبادروں کو
پروفیسر میکینٹوشی اسٹینھاؤں کو خواہشوں سے تمایز کرنے میں حق بجانب ہے (علم اخلاق -
طبع چہارم ص ۴۴)۔ نیز ہمیں کی نفسیات کے باب کا بھی مطالعہ کیا جائے جس کا حوالہ ص ۴۲
کے حاشیے پر اچھا ہے۔

ناقابل ہو وہ ایک خالص اضطراری فعل کہلاتا ہے جیسے ایک شخص ناگہانی اور تیز گولی سے بچنے کے لئے آنکھیں بند کر لیتا ہے یا سر کو ایک طرف ہٹا لیتا ہے۔ یعنی اخلاقی اعتبار سے اس کو عمل نہیں کہہ سکتے۔ بیجان شیخ معنی میں محرک نہیں ہے۔ لیکن جس حد تک بیجان میں رکاوٹ پیدا ہو سکتی ہے اور جس حد تک اس پر تفکر ممکن ہے اور فہم اس کے مطلوب کا قیاس کرتا اور ارادہ اس کو اختیار کرتا ہے اسی حد تک خالص جبلت یا بیجان ایک ایسی چیز میں تبدیل ہو جاتا ہے جس کو ہم عام طور پر خواہش بلکہ جس حد تک یہ خواہش محض تشفی کی خیالی لذت کی خواہش نہ ہو بلکہ خواہش کہتے ہیں۔ اسی لیے اخلاقی نقطہ نظر سے اشتہاؤں اور جبلی خواہشوں یا خواہشات معروضات کے فرق و امتیاز میں نسبت بہت کم اہمیت رہتی ہے۔ نسبت بہت کم اہمیت کے الفاظ میں اس لیے اہمال کر رہا ہوں کہ اگرچہ بعض مقاصد کے پیش نظر غالباً یہ بات یاد رکھنا ضروری ہے کہ جس فعل کی ترغیب بیجان اشتہا یا جبلت سے ہوتی ہے حتیٰ کہ جہاں وہ قطعاً غیر ارادی نہ ہو وہ اس فعل کے مقابلے میں نہایت کم ارادی ہوتا ہے جو ذہن میں کسی چیز کی شعوری اور ارادی خواہش کے موجود ہونے سے سرزد ہوتا ہے۔ ان میں ہم کوئی حد فاصل نہیں قائم کر سکتے۔ ایک ترقی پذیر نسل یا بڑھتے ہوئے بچے میں اضطراری فعل غیر مرئی نہ زندگی کے ساتھ جبلی افعال میں اور جبلت خواہش سے متحرک شدہ ارادی اعمال میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ اس طرح ایک نابالغ انسان میں وہ تمام درجہ و اہل ہوتے ہیں جو خالص اضطراری فعل اور کامل تعمیدی اور قصدی افعال کے درمیان قائم ہیں۔ لیکن ظاہر ہو گا کہ ہر چند یہاں جبلتوں کا وجود پایا جاتا ہے مگر صحیح معنی میں خالص جبلی افعال کا وجود نہیں پایا جاتا، بجز ان کے جو قطعاً غیر ارادی ہوں۔ اگر کسی جبلت کو غور و تأمل کے باوجود روکا نہ جائے تو اس کو خواہش کا مرتبہ دیا جاسکتا ہے کیونکہ لذت یا کوئی اور مقصود اور وہ فعل جو اس سے نکلے ہو لفظ جبلت کے صحیح معنی کی رو سے خالص جبلی نہیں رہتا۔

۳

دوران بحث میں لذتوں کے کیفی اختلافات کا بھی ذکر آچکا ہے۔ جیسا کہ

معلوم ہو چکا ہے اگر یہ باور بھی کر لیا جائے کہ خواہش ہمیشہ لذت کی ہوتی ہے تو اس کے باوجود اکثر مثالوں سے یہ بات کافی طور پر واضح ہوتی ہے کہ جس چیز کی خواہش کی جاتی ہے وہ کوئی عام لذت نہیں بلکہ ایک خاص نوعیت کی لذت ہے۔ اور ہم نے ثبوت ہم پہنچانے کی کوشش کی ہے کہ اس قسم کے اعتراف ہی سے سارا لذتی مسئلہ بے وقت ہو جاتا ہے۔ اگر یہ واقعہ ہے کہ لوگ شدت کی زیادتی کے علاوہ اور اسباب کی بناء پر بھی لذات کے خواہش مند ہوتے ہیں تو اس بات کے امکان میں کوئی شبہ نہیں رہتا کہ ان کے انتخاب میں لذت کی اعلیٰ اخلاقیاتی کیفیت، درجہ یا مرتبہ کا عنصر بھی داخل ہے۔ بلند خیال لذتین نے اس کو بارہا تسلیم تو کیا ہے لیکن بھی اس امر کو محسوس نہیں کیا کہ یہ اعتراف ان کے اس اصول کے حق میں کس قدر جھلک ہے کہ خواہش ہمیشہ صرف لذت بحیثیت لذت کی ہوتی ہے۔ ہم مثال کے طور پر جان اٹھوٹاٹل کی ایک مشہور عبارت درج کرتے ہیں :-

دکس امر کو تسلیم کرنا اصول انادیت کے عین مطابق ہے کہ لذت کی بعض اصناف بعض دوسری اصناف کے مقابلے میں زیادہ پسندیدہ اور بیش قیمت ہوتی ہیں۔ اور یہاں اور بے معنی سی بات ہوگی کہ اور تمام چیزوں کا اندازہ لگاتے ہوئے جہاں کمیت کے ساتھ کیفیت کا بھی لحاظ کیا جاتا ہے لذات کی کمین محض کمیت پر منحصر سمجھی جائے۔

اگر مجھ سے سوال کیا جائے کہ لذات میں اختلاف کیفیت سے میری کیا مراد ہے یا ایک لذت کی حیثیت سے دوسری لذت کے مقابلے میں کثرت مقدار کے علاوہ اور کس وجہ سے قیمتی ہوتی ہے تو اس کا صرف ایک ہی جواب ممکن ہے۔ تقریباً ایسے تمام انسان جن کو دو لذتوں کا تجربہ حاصل ہے، اگر ایک کو دوسری پر قطعی ترجیح دیں بلا لحاظ اس کے کہ اس میں ان کو کسی اخلاقی فریضے کا احساس ہو تو وہ لذت زیادہ پسندیدہ ہوگی۔ جو لوگ ان دونوں لذتوں سے اچھی طرح واقف ہوں اگر ایک لذت کو دوسری کے مقابلے میں اتنا بلند مرتبہ دیں کہ وہ قابل ترجیح سمجھی جائے، باوجود اس علم کے کہ ترجیح لذت کے ہمراہ بے چینی کی عکاسہ اور بہت زیادہ ہے۔ نیز وہ اس سلسلے بھی تیار نہ ہوں کہ دوسری لذت کی کسی مقدار کی خاطر جن کو وہ قدرۃً حاصل کر سکتے ہوں

پہلی کو ترک کر دیں، تو ہم اس مزج مسرت کو کبھی متوق عطا کرنے میں حق بجانب ہیں جو کسیت پر اس قدر فانی ہوتی ہے کہ اس کے مقابلے میں کسیت کی کوئی اہمیت باقی نہیں رہتی۔
 قل کی اس نفسیاتی تحلیل پر کسی اضماعے کی خوشش کرنا تو کیا ناممکن ہے لیکن وہ اس امر کو نہیں محسوس کر سکا کہ اعلیٰ کیفیت لذت کی طلب حقیقت میں محض طلب لذت نہیں ہے۔
 اگر میں لذت کی خاطر ایک خاص قسم کی شراب پیتا ہوں تو یقیناً شراب کی کیفیت کو ملحوظ رکھ رہا ہوں یعنی اس کے ذائقے، خوشبو، مقدار، سرخوشی خواص وغیرہ کو جس حد تک کہ یہ سب لذت بخش ہوں۔ جیسے ہی مجھے اس سے زیادہ خوش گوار شراب دستیاب ہو جو قیمت اور صحت بخش خواص میں اس کے سادھی ہے تو پہلی شراب سے فوراً باز آ جاؤں گا، بجز اس صورت کے جب کہ تبدیل ذائقہ کے لیے پہلی شراب کا استعمال بھی حصول لذت کا ذریعہ بنا رہے۔ اس لیے اگر میں انسان دوستی کی لذت کو ایک لذت محض سمجھوں تو مجھ پر واجب ہے کہ اس کو ترک کر دوں اور اس کے معاوضے میں بہادری لذت کو اختیار کروں، بشرطیکہ اُن کی اعلیٰ خوش گواری مجھے مطمئن کر سکے لیکن مل کی دوسے یہی وہ چیز ہے جس کا متحکب کوئی دانشمند انسان نہ ہو گا۔ شاید ہی کوئی انسان ایسا ہو جو ادنیٰ درجے کے حیوان میں تبدیل ہونے پر رضامندی ظاہر کرے خواہ اس سے یہ عہد ہی کیوں نہ کر لیا جائے کہ اس کو تمام لذات حیوانی سے متنع ہونے کا موقع دیا جائیگا۔
 لہذا اہل تسلیم کرتا ہے کہ انسان لذت محض کے علاوہ کسی اور چیز کا بھی خواہاں ہے۔ اس کو جو چیز لذات حیوانی پر لذات ذہنی کو ترجیح دینے کے لیے مجبور کرتی ہے وہ لذات کی حیثیت سے اُن کی شدت نہیں بلکہ اُن کی اعلیٰ شرافت اور اخلاقی رفعت ہے۔ اور یہ خیال اسی شخص کو پسند آتا ہے جو شرافت یا اخلاقی رفعت کا قدر والی ہو۔

حقیقت یہ ہے کہ اگر فقط لذت کے احساس ہی کو مدنظر رکھا جائے تو لذات کا تناد نہ کیفیت میں نہیں بلکہ صرف کسیت میں ہو گا کیونکہ لذت محض میں فقط کسیت ہی کا فرق ہو سکتا ہے۔

ہم عام محاورے میں کسی لذت سے مراد ایک مجموعی حالت تصور لیتے ہیں جو خوش گوار ہوتی ہے۔ لیکن یہ ممکن ہے کہ انسان کا شعور کسی لمحے میں فقط لذت ہی لذت سے محروم ہو اور اس کے علاوہ کوئی چیز اس کے ذہن میں موجود نہ ہو۔ شعور میں کسی یکسی چیز کا موجود ہونا لازمی ہے وہ یا تو کسی قسم کا ذائقہ ہو گا یا بو، یا کسی شے کا اور رک ہو گا یا فکر یا جسم نہ ہو گا یا ارادہ اور یہی چیز خوش گوار بھی ہوتی ہے جس شخص کے دماغ میں خواہ ایک لمحے کے لیے ہی ہو لذت کے علاوہ کوئی اور چیز موجود نہ ہو وہ ایک نادر قسم کا جمبو طائحوں کا شخص ہو گا۔ کیونکہ یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ اس کی خوشی کا باعث کوئی چیز نہیں ہے پس کسی خاص موقع پر شعور میں فقط خوش گواری کا پایا جانا ایک تجربہ محض ہے اور حسب تک لذت کا یہ مطلب ہو کہ وہ خوش گواری پسند کرنے کی ایک صفت ہے جسے خوش گواری خود بخود پسند نہیں ہو سکتی۔ ممکن ہے کہ شعور کے نہایت مختلف ماحول مثلاً بالکل خاص حیوانی احساس یا اسے ملٹی وارفرغ اخلاقی مقصد میں خوش گواری کی کیفیت مشترک ہو۔ لیکن جس حد تک ان کا مقابلہ صرف اسی ایک خصوصیت یعنی خوش گواری کی شدت یا کمیت کے اعتبار سے ہوتا رہے گا ان میں ایک ہی طرح کا منسوق قائم رہے گا۔ لذت درجہ شدت میں بدلتی ہے نوعیت میں نہیں بدلتی۔ اس تمام بحث سے اس بات کے سمجھنے میں مدد ملتی ہے کہ اگر لذت میں عینی اختلافات کا اقرار کر لیا جائے تو کس طرح لذتی نقطہ نظر کو کلیتہً خیر باد کہنا پڑتا ہے۔ ایک عام طرز ادا کی رو سے یہ مسئلہ کہ لذتوں میں نوعیت کا بھی اختلاف ہے واقعی ایک صحیح اور مفید اصول ہے۔ لیکن ساتھ ہی اس امر کو بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس کا نام لذت نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا صحیح مفہوم یہ ہے کہ ہم حالات شعور کی قدر و قیمت کو ان کی خوش گواری کے علاوہ اور اسباب کی بنا پر بھی پرکھتے ہیں، اگرچہ جو حالات شعور قابلِ خواہش ہیں ان تمام کا خاصہ ہے کہ ان میں کسی قدر خوش گواری بھی ہو۔

۴

اس امر کو نہایت واضح طور پر ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ ہم سرمدست خالص نفسیاتی مسئلے سے بحث کر رہے ہیں۔ یہ تو ایک حقیقت امر کا سوال ہے اور اس کا جواب ہر شخص

خود ہی اپنے تمام ذہنی حالات کے بنور مشاہد سے اور تجزیے کے بعد دے سکتا ہے۔ نیز دوسروں کے ذہن میں جو کچھ گزر رہا ہے اس کے مشاہدے سے بھی اس کو مدد مل سکتی ہے جس حد تک کہ اس کا انکشاف ان کے الفاظ و افعال سے ہو سکے۔ ایک مصنف کسی شخص کی مدد صرف اسی قدر کر سکتا ہے کہ (الف) اس مسئلے کو وضاحت کے ساتھ بیان کرتے ہوئے اس کو زبان کی پیچیدگیوں کے خلاف متنبہ کر دے جو اس قسم کے مضامین میں غلطیوں کا سب سے بڑا سرچشمہ ہیں، (ب) اس کو بعض وہ حقائق یاد دلائے جن کی توجہ لذتی نظریے پر لازم ہے، اور پھر اس سے دریافت کرے کہ آیا اس قدر توجہ اس کی نظریہ میں کافی ہو سکتی ہے، اور (ج) ان عناصر صداقت کو نہایت توضیح اور تفصیل کے ساتھ بیان کرے جو اس کی تحلیل سے حاصل ہوتے ہیں۔ نیز یہ ثابت کرے کہ ان عناصر صداقت کے اعتراف سے وہ نتائج برآمد نہیں ہوتے جن کو ایک لذتی ان سے مستخرج کرتا ہے۔ جو مقاصد میرے پیش نظر ہیں ان میں سے مقدم الذکر پر میں نے پہلے ہی بحث کرنے کی کوشش کی ہے اور دوسرے امر کی نسبت بھی کچھ اشارات ثبت کیئے ہیں، لیکن تیسرے امر کی جانب قدم اٹھانے سے پہلے چاہتا ہوں کہ قارئین کو بے لوث، خواہش کی بعض انتہائی مثالوں کی طرف متوجہ کروں جن کی تردید ابھی ہمارے پیش نظر نظریے کے ذمے باقی ہے، اگرچہ میں نے اس سے قبل بھی یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ نہایت معمولی ہیجاناتِ عقل کی مثال میں بھی جن کو اخلاقی نقطہ نظر سے کوئی خاص اہمیت نہیں ہے یہ نظریہ صاف طور پر ناکام رہا ہے۔

اس ناکامی کی سب سے بڑی نظیر شاید ان مثالوں میں مل سکتی ہے جن میں ایک شخص کسی مقصد کو پانچ پچاس تک پہنچانے کے لیے حد و حد میں مصروف ہو لیکن یہ بھی خوب جانتا ہو کہ اس کا نتیجہ مرنے سے پہلے برآمد نہ ہو سکے گا، اور جب برآمد ہو گا تو اس سے مشاکم ہونے کے لیے وہ خود نہ رہے گا۔ ایسی مثالیں نہ صرف سیاسی بلکہ ہر عہد و کالہ کی ہر بات پر بہا و راہ اشار یا اپنی اولاد کی آسائش کی خاطر والدین کی نسبت گستاخاںانہ مکر و سازشی درجے کی اخوانی سامعی میں ملتی ہیں، بلکہ اکثر ان مثالوں میں بھی جو عام اخلاقی مہموم میں کافی خود غرضی سے منسوب ہو سکتی ہیں۔ لذتی نفسیات

ایسے شخص کی نسبت کیا کہے گی جو اوہامش تھا لیکن جس نے یک بیک ایک اعلیٰ خاندان کی بنیاد ڈالنے کا ارادہ کر لیا، یا ایک مصنف کی اس خواہش کی کوثر نے کے بعد اس کو بڑی شہرت حاصل ہو جس طرح کی ادبی خود نمائی یا جب رفعت جہیوم اور گین کے سے ادب و لغز افراد کی حیات ادبی میں بھی کا رنسرہ بانظر آتی ہے؟ کہا جائے گا کہ ایک انسان اس نوعیت کے محرکات سے اس لیے متاثر ہوتا ہے کہ اپنے بعد اپنی شہرت کا خیال ابھی سے اس کے حق میں دل خوش کن ہے۔ یہ بالکل درست ہے کہ اس چیز کا خیال اس کے حق میں مسرت بخش ہے لیکن لذتی نفسیات کا دعویٰ ہے کہ یہی وہ چیز ہے جو ناممکن ہے۔ اس نظام کے مطابق کوئی چیز جو محض خیال میں موجود ہو باعث لذت نہیں ہو سکتی نیز اس خیال کے جو ایک شخص کے شعور کی کسی آئینہ لذت بخش حالت سے متعلق ہو۔ میری موت کے بعد میرا چرچا خود میرے شعور کی آئینہ حالات نہیں ہو سکتا۔ لہذا اس نظریے کی رو سے اس کا خیال مجھے اب کوئی لذت نہیں بخش سکتا۔ یہ پھر وہی ترتیب منکوس یا گاڑی کو گھوڑے کے آگے لگانے کے سادہ می ہے۔ لذتی نفسیات خواہش کی توجیہ لذت سے کرتی ہے حالانکہ حقیقت میں لذت اپنے وجود کے لیے خواہش کی محتاج ہے۔

یہ مشکل ایک بے دین شہادت پسند مقبول کی مثال میں جو حیات ابعد کا قائل نہ ہو انتہائی درجے کو پہنچ جاتی ہے۔ لیکن وہ ایک ایسے مقصد کو تعویث پہنچاتے ہوئے وسط ہلاکت میں آجاتا ہے جس کی تکمیل سے خود اس کے خیال کے مطابق لطف اندوز ہونے کے لیے وہ خود ہی باقی نہ رہ سکے گا۔ یا اگر ہم یوں کہنا پسند کریں کہ ایسے کردار کی توجیہ اس لذت سے بھی ہو سکتی ہے

۱۔ ان مثالوں میں ہم بقائے روح (خلود) کے اعتقاد کو نظر انداز کر سکتے ہیں۔ جہاں ایسا عقیدہ توحی اور موثر ہو، غالباً اس صورت میں بھی کسی انسان کے دل میں شاید یہ خیال نہیں گذرے کہ وہ کسی وقت تصور کرے کہ اپنے بیٹوں اور پوتوں کو دارالام کے سرخ بچوں پر بیٹھے ہوئے ہونے یا اپنے مقام پیدائش میں ایک منظر عام پر اپنے مجھے کو نصب شدہ دیکھ کر شرم کے خیال سے خوش ہوگا۔

د جو اس کو اس مدت میں حاصل ہوگی جو موت کے لیے تیار ہونے سے لے کر اس کے قتل ہونے تک گزرے گی (تو ہم ایک دوسری مثال پیش کر سکتے ہیں جس میں ان دونوں افسال کے درمیان کوئی اہمیت نہ مل سکے۔ فرض کر دو کہ ایک ایسے شخص کے قصاص کا حکم مل چکا ہے جو حیاتِ ابد کا قائل نہیں ہے۔ اگر اس سے کہا جائے کہ اس کی گردن پر تلواریں گرنے سے پہلے وہ اپنی انگلی اٹھا کر کہے تو اس فعل کی بدولت اپنے عزیز بچے کی جانبری یا نوع انسان کے حق میں بے اندازہ فائدے کا باعث ہوگا، تو لذتی نظریے کے نقطہ نظر سے اتنے اقل درجے کی خیر خواہی بھی اس کے لیے نامکن ہونی چاہیے جو شخص جانتا ہو کہ یہ فعل اور اس کے شعور و وفوں کا خاتمہ بیک وقت ہوگا، اس کو آئینہ کوئی شعور ہی نہیں ہوگا جس کی تصور ہ خوش گواری اس کے موجودہ فعل کے لیے محرک بن سکے۔ اگر استدلال کیا جائے کہ شعور کا وہ لمحہ ہی جس میں یہ فعل واقع ہو رہا ہے خوش آئینہ ہے تو ہمارے نقطہ نظر کو ثابت شدہ سمجھنا چاہیے کیونکہ اس میں تسلیم کرنا پڑے گا کہ ارادے محض تصور میں بھی خوش گواری ہو سکتے ہیں اور اپنے ذاتی شعور کی آئینہ خوش گواری کے علاوہ دیگر نتائج کی بنا پر بھی وہ ظہور میں آسکتے ہیں۔ اس سے صرف ایک راہ گریز ممکن ہے جو اس دعوے پر مشتمل ہے کہ قطع نظر اس کے کہ اس کی موت کے بعد کیا نتائج برآمد ہوں گے نقطہ انگلی کا اٹھانا یا نہی اس کو خوش گواری محسوس ہوا۔ لیکن ہر شخص جانتا ہے کہ معمولی حالات میں محض انگلی کا اٹھانا یا لذت کا باعث نہیں ہوتا۔

مناسب ہوگا کہ نفسیاتی لذتیت کی آخری جائے پناہ کی بھی مختصر سی تلاشی لی جائے۔ اگرچہ اس سے جو مخالفہ پیدا ہوتا ہے وہ جدید تعلیم اخلاق کے علاوہ دوبروں پر مشاہدہ ہی اثر انداز ہوتا ہو۔ غور و فکر کے ایک خاص زینے پر انسانی لذتیت

ملے کی کوئی تہ بندی نہ ہو۔ احساسِ دولت کرتا ہے کہ وہ تثنی کے ساتھ ساتھ ایک ایسے نتیجے کی پیشین گوئی کر رہا ہے جو اس کی لذت کے اسما ہے۔

اکثر نہایت دغش ہو جاتی ہے بلکہ بعض اوقات فطرت میں بلند ہی بھی پیدا کرتی ہے۔ کیونکہ اس میں لذات و آلام کے ساتھ جو اخلاقی عمل کو معین کرتے ہیں ضمیر کے لذات و آلام بھی شامل ہوتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اس سے احسن شے کوئی نہیں ہو سکتی کہ میں اپنا نفس صرف اس لیے ادا کروں کہ ایسا کرنا خود مجھے پسند ہے۔ اس سہرت سے زیادہ کوئی چیز اخلاقی عمل کا باعث اور اس کی ضمانت نہیں ہو سکتی جس کی نسبت تجسّس یہ ہو چکا ہو کہ وہ خاص اہم سال سے سرزد ہوتی ہے۔ میں یہاں جانچنا نہیں چاہتا کہ آیا ضمیر کے لذات و آلام ایک نفسیاتی حقیقت کے اعتبار سے اتنے ہی شدید ہیں جتنے کہ تعلیم ل اخلاق اپنی سہولت کی خاطر بعض دفعہ فرض کر لیتے ہیں۔ غالباً اوسط درجے کے زندہ ضمیر اشخاص نے غلامت ضمیر کو نہایت مبالغے کے ساتھ پیش کیا ہے۔ اگر اخلاقی شعور کو کلیتہً اسی بنیاد پر قائم کرنا ہے تو کلیہً اس مشورے کی تائید میں کہ اپنے اخلاقی میار کو حد سے زیادہ پست کر لو تا کہ تم کبھی کبھی ضمیر کے اعلیٰ میار کے مطابق عمل کر کے نشاط حاصل کر سکو کچھ زچہ اظہار خیال کرنا ہی بڑے گا۔ لیکن نیاک اعلیٰ کی لذات اور بد اعمالی کے آلام کی سہمی بیشی سے قطع نظر کرتے ہوئے ان لذات و آلام کی توجیہ فقط اس ایک مفروضے کی رو سے ممکن ہے کہ انسان ہو کہ حیوان اس کیسے لذت کے علاوہ اور چیز کی خواہشیں بھی یا تو اس وقت موجود ہیں یا کسی زمانے میں موجود تھیں۔ جب کسی شخص کو اپنے جنس ذات کی وجہ سے یا دوساوس نفسانی پر قابو پانے کی بدولت یا اسی قسم کی اور چیزوں کی بنا پر مطالبہ باطن سے خاص غلامیت نفس حاصل ہوتی ہے تو اس سے جلدت پیدا ہوتی ہے وہ اس امر کی ایک اور مثال ہے کہ ہر طلب کی تسکین کے ہمراہ لذت بھی ہوتی ہے۔ اس کی تاویل کر کے ماننے کی کوشش اسی قدیم ترتیب معکوس کی ایک اور نظیر ہوگی۔ دیگر مثالوں میں واقعی یہ ممکن ہے کہ ایک شخص کم سے کم شعوری یا نا شعوری حیثیت سے ادائے فریض یا دوسروں کے فلاح کی بے غرض خواہش سے معصرا ہوا تاہم فعل صائب لذت کا یا جو زیادہ اغلب ہے فعل غیر صائب

الم کا موجب ہے۔ ممکن ہے کہ کسی فعل کے اختیار کرنے سے لذت یا اس کے ترک کرنے سے الم حاصل ہونے کی وجہ صرف وہ عادت ہو جو اور محرکات کے اثر سے ایک شخص میں راسخ ہو گئی ہے۔ یا یہ بھی ممکن ہے کہ رائے عامہ کے اثر سے جو خود بھی لذتی احصاء سے پیدا شدہ پسند یا ناپسند پر مبنی نہیں ہوتی، اور جو عوام کے تاثرات کے متوقع نتائج کے قطع نظر صرف افسردہ پر اثر انداز ہوتی ہے اختیار فعل اور لذت میں نیز ترک فعل اور الم میں تلازم قائم ہو گیا ہو۔ یہ چیز دلیل دوری پر مشتمل ہوگی کہ بعض ایسے افعال کی تکمیل کو لذتی اصول کی رو سے درست ٹھہرانے کی کوشش کی جائے جو خوش گواہی کا باعث ہونے کی وجہ سے اخلاقی کہلاتے ہیں اور پھر یہ فرض کرتے ہوئے ان کی خوش گواہی کی توجیہ کی جائے کہ وہ مبنی بر خلاق ہیں اور اس لیے زندہ ضمیر ہی کی لذت کا وسیلہ یا زندہ ضمیر ہی کے الم سے اجتناب کا ذریعہ ہیں۔ یعنی ایک فعل کی خوش گواہی کی توجیہ اس کے مبنی بر خلاق ہونے سے کی جاتی ہے اور پھر اس کے مبنی بر خلاق ہونے کی توجیہ اس کی خوش گواہی سے اکثر افعال کی نسبت یہ طے شدہ ہے کہ اگر ان کے مبنی بر خلاق ہونے کے خیال کو ترک کر دیا جائے تو وہ لذت نہیں پیدا کر سکتے لیکن لذتی نفسیات کی رو سے اس نوعیت کے افعال کو ہرگز اخلاقی حیثیت نہیں دی جاسکتی تا وقتیکہ تجربے سے یہ بات پایہ ثبوت کو نہ پہنچے کہ ان کے مبنی بر خلاق ہونے کے خیال کو ترک کر دینے کے باوجود ان سے لذت کی کثیر سے کثیر مقدار حاصل ہوتی ہے۔ اگر کوئی شعور کسی فعل صائب میں لذت حاصل کر سکتا ہے تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اس کو بجز لذت کے کسی اور چیز کی بردہ نہیں ہے۔ اگر وہ فسر ض یا قبیلہ یا عائلہ یا کسی فرد انسان کی بے لوث محبت کی سلسلہ پر نہیں پہنچا ہے تو کم از کم اس میں اجتماعی امتحان یا دیگر معاشرتی عناصر و ہیجانات سے متاثر ہونے کی صلاحیت کا موجود ہونا لازمی ہے۔ اور انسانی لذتیت کی رو سے ان کی توجیہ اسی قدر دشوار ہے جس قدر کہ نفس فرض کی خاطر فرض کی محبت کی توجیہ ہے۔ اور یہ معاشرتی ہیجانات و عناصر محمداً جماعت کی بے لوث خواہشوں پر قطعی دلالت کرتے ہیں

جن سے کسی فعل کے صائب ہونے کا خیال پیدا ہوا ہے۔ اگر یہ مندرجہ بھی کر لیا جائے کہ جماعت کی پسند یا ناپسند می محض ذاتی احسن راض پر مبنی ہے تو بھی اس جماعت کے اسے مذہب سمجھنے سے کسی ایسے شعور کی لذت کم نہ ہوگی جس کو مدح و ذم کی پرواہ ہی نہ ہو۔ مآذویل اور زیادہ باریکی کے لحاظ سے یہیوم کے سے علیین اسحاق کا میلان اس طرف ہے کہ اخلاقی کردار کے محرک کو گرا کر محض خود نمائی کا مرادف قرار دیں۔ لیکن خود نمائی بے لوث خواہش کی ایک اچھی سے اچھی مثال ہو سکتی ہے جب کہ وہ اس غول و ارجلبت کی سطح سے بلند ہو جائے جو ادنیٰ حیوانات میں مشترک ہے۔ اور انجام کار اسی سے لذتی تحلیل کے خلاف ثبوت ہم پہنچتا ہے۔

۵

اب میں کسی قدر توارد کے خوف کے باوجود ان عناصر صداقت کو پیش کرنے کی کوشش کروں گا، جو میری رائے میں نفسیاتی لذتیت کے نظریے میں داخل ہیں۔ نیز بعض ان مبانیوں کے خلاف احتیاطی تدابیر اختیار کی جائیں گی جو بعض دفعہ اس موقف کے قبول و اختیار میں معاون ثابت ہوئے ہیں۔

(۱) یہ ایک امر واقعہ ہے کہ ہر طلب کی تسکین سے ضرور لذت حاصل ہوتی ہے اور اس لیے تسکین خواہش سے پیشتر ہی تصور میں اس کی خوش گواری کا خیال پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ وہ صداقت ہے جو لذتی نفسیات کے تمام مبانیوں اور غلط بیانیوں کی تہ میں موجود ہے۔ نفسیاتی لذتیت کا حامی شہادت کی توجیہ اس طرح کرے گا کہ جام شہادت پینے والے شخص کو لذت شہادت کا ذوق ہے۔ بلاشبہ ایک جاں فروش کو اس خیال سے لذت حاصل ہوگی کہ

لے اگر کسی شخص کو اجتماعی استحسان کے آخری نتائج کا خوف لگا ہوا ہو تو میں دہمی اس کی نسبت یہ نہ کہنا چاہئے کہ وہ خالص زندہ ضمیری کی محرکات کے مطابق عمل کرتا ہے۔

وہ ایک مقصد کے لیے اپنی جان کھو رہا ہے۔ نیز اس بات کا بھی احتمال ہے کہ جب تک اس کے گرد و پیش کے بھڑکتے ہوئے شعلوں کے اندر اس کے شعور میں یہ خیال باقی رہے کہ اس نے اس کی تکمیل میں اپنی بساط کے موافق حصہ لیا ہے اس کے لیے ضرور باعث لذت ہو۔ لیکن ہم اس فعل کی توجیہ لذت سے نہیں کر سکتے (اگر ترتیب معکوس کے متعلق ہمارے اعتراض کو سردست نظر انداز کر دیا جائے)؛ بشرطیکہ تم یہ حجت نہ پیش کرو کہ تشفیِ خواہش کے جو لذت حاصل ہو رہی ہے وہ مقصدِ اری میں اُن آلام سے زیادہ ہے جو اُن کے تشفی میں پیدا ہو رہے ہیں یا زیادہ ہونے کی توقع ہے عین اُن شہادت میں بھی اگر اس خیال کو کہ مقصدِ پایہ تکمیل کو پہنچ چکا ہے یا یہ کہ اس کی تکمیل میں حق الامکان حصہ لیا گیا ہے اس نیم سبل کی تمام شعوری کیفیات سے مجرد کر کے دیکھا جائے تو بے شک خوش گوار ہو گا۔ لیکن یہ چیز اس خیال سے بالکل مختلف ہے کہ خود جل مرنے کا فعل بحیثیت مجموعی خوش گوار ہے یا یہ کہ یہ شخص شہادت کی حیثیت اس لیے برداشت کر رہا ہے کہ ایک پرسکون اور بے لوث تبصرے نے اس کو تسلیل کر دیا ہے کہ لذت بالآخر اہم پر غالب آکر رہے گی۔ بلکہ اس کے کردار سے ثابت ہوتا ہے کہ تکمیل مقصد میں سعی کرنے کے خیال میں اس قدر دلچسپی تھی کہ وہ اس خوش گواہی پر غالب آگئی جو اس کی خوش و خرم اور اسودہ مال زندگی کی ترس کر دہ کشش سے حاصل تھی۔ اگر کسی شخص کو جو لذتوں کے سرچھے یا اخلاقی خصوصیات سے کلیتہً بے پروا ہو اس کی تحنیں کا کبھی خیال آئے تو وہ زندگی کا کافی لذتوں کو مقصد اری میں شہادت کی لذتوں سے گھٹیں زیادہ پائے گا۔ اس طوع کی چشم بصیرت پر حقیقت بہت چھٹی چھٹی تھی۔ وہ ہم سے کہتا ہے کہ ایک بہادر انسان کو شجاعت کے کام میں لذت ملتی ہے۔ لیکن جو

لہ ہم لذت کے قرب زبانی کے مسئلے کو نظر انداز کر سکتے ہیں کیونکہ بظاہر تجربے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر ہم آئینہ جیو جی نقدِ اس ہونے کی سرست کو فرض بھی کر لیں تو جیسے ہی ہم اس دانت سے قریب ہوتے ہیں اس کی سرست پر کلک کرنا و جاؤ لذت باقی نہیں رہے گی۔

آلام اس کے ہمراہ ہوتے ہیں اُن کے مقابلے میں لذت کی مقدار اس قدر کم ہوتی ہے کہ عام اذقان کے لیے یہ پینا چلانا سخت دشوار ہے کہ ایک جاں بلب بسان کی آخری کش مکش میں بھی کچھ لذت ہے۔ فی الجملہ ایسی موت دردناک معلوم ہوتی ہے جس کا تجربہ اکھاڑے میں رزم آرائی کرنے والے پہلوان کو ہوتا ہے اگرچہ وہاں بھی انعام و اکرام کا خیال بے مشبہ حصول لذت کا ایک ذریعہ ہے۔

(۲) اس کے علاوہ یہ امر تسلیم کر لیا جائے گا کہ ہر چند تشفی خواہش کی خوش گواری جس کی تصویر اوپر کھینچی گئی ہے خواہش کی توجیہ سے قاصر ہے تاہم اس کو اور قوی بنا دیتی ہے۔ جب تک علم کی لے لوٹ محبت کے مغروضے کو نہ مان لیا جائے اکتسابِ علم کی لذت کے منے سمجھ میں نہیں آسکتے۔ لیکن جب ہم اس شوق سے مجبور ہو جاتے ہیں یا اور محرکات کا اشتراک عمل ہماری مساعدت کرنے لگتا ہے تو ہم واقعی کچھ علم حاصل کر لیتے ہیں اور یہ حاصل اکتسابِ لذت میں برابر اضافہ کیے جاتا ہے اور شوق بھی بے شبہ بڑھتا جاتا ہے۔ جیسا کہ جب کوئی توفیقِ لذت مقدر میں توقع سے کم ثابت ہوتی ہے تو اس میں بتدریج تشفی ہونے لگتی ہے۔ مثال بالا میں یہ بات ثابت کرنا دشوار ہے کہ اکتسابِ علم کی مجرب لذت سے چوچھی محبت ہوتی ہے وہ کس حد تک ایک محرک کی حیثیت سے علم کے قدرتی شوق کی قائم مقام بن سکتی ہے۔ تاہم اس میں ایک حد تک اس کی قابلیت ضرور ہے۔ ممکن ہے کہ ایک طالب علم بتدریج کتابی کیڑا بن جائے۔ اور اس کے برخلاف ایک نو عمر لڑکا عام طور پر کچھ نہ کچھ جاننے کے شوق میں اپنی درسی زندگی شروع کرتا ہے لیکن ہو سکتا ہے کہ جیسے جیسے اس کو اس کام میں دشواری کا تجربہ ہوتا جائے ویسے ویسے اس کے شوق میں کمی واقع ہو یا اس کا شوق اس وجہ سے کم ہوتا جائے کہ اس کو کیلیل اور ورژش وغیرہ دلکش معلوم ہوتے ہیں یا اس کے ہم سبق ان چیزوں کو قابلِ تماشہ سمجھتے ہیں یا یہ کہ خود استاد کیلیلوں کے ماہر طلبہ کو اچھی نظر سے دیکھتے ہیں۔ اس سے بھی ایک اور صداقت کا انکشاف ہوتا ہے جس کا اگر عہدِ حاضر کے مخالفینِ لذتیت نے انکار نہیں کیا تو کم سے کم اس کو نظر انداز تو ضرور کر دیا ہے۔ لیکن آرسطو نے اس کو نہایت واضح طور پر سمجھ لیا تھا۔ اس کا قول ہے کہ یہ بات درست نہیں ہے جس کو

فلاطمین صحیح سمجھتے ہیں کہ لذتِ فعلیت میں مزاحم ہوتی ہے، ایک غیر متعلق لذت سے بے شک ایسا ہو سکتا ہے کہ وہ کسی فعل میں مزاحم ہو۔ مثلاً کھانے کی لذت ذہنی فعلیت میں بائج ہوتی ہے اور اس لیے جب اداکاری یا تماشا گری بے لطف ہو تو تماشا گاہ میں لوگ تنہائی کھانے میں مصروف ہو جاتے ہیں۔ مگر جب تماشا کی تکمیل میں دلچسپی محسوس کرتے ہیں تو کھانا پینا بند کر دیتے ہیں۔ لیکن ایک خاص اور موزوں لذت ہماری فعلیتوں کو اور تہیج کرتی اور ان کو مستحسن اور زیادہ دیر پا کر دیتی ہے، پس جیسا کہ اسطو نے کسی اور جگہ اشارہ کیا ہے ہمارا کام سب سے اچھا وہی ہوتا ہے جس میں لذت مشترک ہو۔

(۳) اس اصول کو اس وقت اچھی طرح مد نظر رکھنا چاہیے جب کہ بے لوث، خواہشوں کے مسئلے کا انطباق جیسا کہ بلکلر نے پہلی مرتبہ کیا تھا، برقی، اوسط اور اچھی خواہشوں پر کیا جائے کسی چیز کی خواہش اور اس سے پیدا ہونے والی لذت کی خواہش میں کوئی قطعی حذافہ نہیں قائم ہو سکتی۔ ایک خواہش دوسری خواہش کی سرحد میں داخل ہوتی ہے اور اس کو اپنے رنگ میں رنگ لیتی ہے ممکن ہے کہ ہمارا ذہن کسی چیز کی طلب خاص سے جس کی خاطر نہیں ہر چیز کی قربانی پر آمادہ ہونا پڑتا ہے ایک ایسی طلب کی طرف تہستہ تہستہ منتقل ہو جو کسی چیز میں محض اپنی تشفی کی خاطر دیکھی پیدا کر لیتی ہے اور اسی اشنا ویں اس کو یہ احساس بھی ہو کہ ہم لذت کو آسانی فراہم کر سکتے ہیں۔ یعنی ذہن میں ایک ایسی حالت پیدا کر لیتے ہیں جس کی عمدہ مثال چوہلی گھوڑے کی سواری، اسکے عام کھیل میں ملتی ہے جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، فطرتِ انسانی کے تصرف بہترین جذبات بلکہ بہترین جذبات بھی صحیح معنی میں بے لوث ہوتے ہیں۔ لیکن یہ ماننا پڑے گا کہ اعلیٰ ترین خواہشوں کی بے لوثی، جس قدر خالص ہوتی ہے اتنی اونی خواہشوں کی بہت کم ہوتی ہے۔ کیونکہ اعلیٰ ترین مفہوم میں بے لوثی، اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اس واضح اور اطمینان بخش یقین کے باوجود کہ لذت غائب ہے وہ اس لفظ کے لذتی مفہوم میں ایک شخص کی دلچسپی سے مستور و اہستہ رہتی ہے۔ لیکن بدترین خواہشوں کے ساتھ شاید ہی ایسا ہوتا ہو۔ جو شخص جذبے کا بری طرح شکار ہو اگر ہمیشہ نہیں تو اکثر اپنے نفس کو یوں ترغیب دلائے گا کہ اس کی تشفی لذتی نقطہ نظر سے ضرور قابلِ قدر ہے۔

اس کے علاوہ جو شخص برے جذبے کی تکمیل کر کے نقصان برداشت کرتا ہے وہ ایسا لذت نفس کے لیے نہیں کرتا بلکہ خود اپنے ہیجانات کی تسکین کے لیے۔ ایک خارجی مروض مثلاً دشمن کی موت وغیرہ کی خواہش بے شبہ کسی کا مقصد ہو سکتا ہے، لیکن اس مروض کی نسبت اس کی ذاتی خواہش ہی نے اس کو غایت بنا دیا ہے۔ اور اس میں کچھ شک نہیں کہ اس خواہش کی خواہ وہ مسکنہ خواہشوں کے تقابل کا نتیجہ نہ بھی ہو، اکثر یہ وجہ ہونی چک رہی ہے کہ زیادہ ذاتی یا زیادہ حیوانی نوعیت کی دوسری خواہشوں اور ہیجانات کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے مثلاً ضرر، جلی رشک، وغیرہ کی یاد۔ اس کے برخلاف ممکن ہے کہ ایک غیر شخص کے بہو دیا کسی مقصد کی تکمیل کے لیے ایک نیک انسان کا ایسا خاصہ اس عقلی نوعیت کا ہو جس کو وہ فی نفسہ اچھا سمجھتا ہے۔ یہ مروض اس کو عقل و غور کی بنا پر پسند آتا ہے یا مرغوب معلوم ہوتا ہے نہ کہ صرف بحیثیت ایک منفرد انسان کے جس میں جذبات نفسانی اور ہیجانات دغل ہیں جو اپنی ہی تشنگی و تسکین کا مطالبہ کیے جاتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ جذبہ ایک برے انسان کو اس کے صحیح مفاد بحیثیت مجموعی سے غافل کر دے۔ لیکن وہ کبھی اپنے نفس اور ہیجانات کو نہیں بھلا سکتا۔ کلی یا نصب بعینی اغراض میں اپنی ذات کو نظر انداز کر دینے کا امکان اس میں اور بھی کم ہوتا ہے۔ اس وجہ سے ایک برے شخص کے بے لوث، ہیجانات میں اور ایک بہترین انسان کی خالص جذبے نفس، غیر طلبی میں اہم نفسیاتی اور اخلاقی فرق ہے۔ اور اس افراط و تفریط کے درمیان حقیقت میں بے لوثی کے متعدد مدارج ہیں۔ اگر ایک بے لوث

لے کل نے اس مسئلے پر بڑی مہر و جوش کی ہے (Einleitung die Moralewissenschaft) کہنا اس انانیت یا خالص اغویت کا واضح تخیل و قیاس کرنا کس قدر نامکن ہے۔ وہ ثابت کرتا ہے کہ کس طرح جلتوں خواہشوں اور جذباتوں میں جن کی تکمیل کو ایک شخص اپنے ذاتی خیر یا کسب یا لذت کے متعلق سمجھتا ہے ہمیشہ بعض ایسے غفل ہوتے ہیں جن کا مبداء جماعتی اغراض ہیں، جن میں کوئی نہ کوئی اخلاقی عنصر شامل ہوتا ہے، اور ہر ایک نہایت اعلیٰ درجے کا اخلاقی خواہ اپنے ہی ہیجانات کی

خواہش سے ہماری مراد ایک ایسی چیز کی خواہش ہو جو نہ صرف ہماری خواہش کی غایت ہے بلکہ بجائے خود ایک غایت ہے جس کو ہم خالص معروضی اسباب کی بنا پر

بقیہٴ حاشیہ صفحہ گذشتہ: تشنی کا باعث ہو رہا ہے جس میں اس کی ذات کو تشنی حاصل ہو رہی ہے۔
مجھے یہ قول نہایت درست اور ہم معلوم ہوتا ہے کہ انانی اور خونی حیوانات آپس میں اس طرح ملے جلیں کہ ایک کو دوسرے سے ملجھ نہیں کیا جاسکتا بہت کم خواہش ایسی ہوں گی جو کلیتہً اخوانی یا انانی نوعیت کی ہوں ہم صرف ان کی کم و بیش اخوانی یا انانی خصوصیت کا ذکر کر سکتے ہیں جو محرکات ایک متوسط درجے کے انسان کو اپنے پیشے میں مہر تن مصروف ہونے پر مجبور کرتے ہیں ان کو نہ تو ہم خالص خیرانام کی خواہش میں داخل کر سکتے ہیں اور نہ خالص ذاتی مسرت یا ترقی کی خواہش میں۔ اس کا پیشہ اس کے حق میں ایک غایت بن گیا ہے لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی ذات میں وہ اغراض بھی داخل ہیں جو زیادہ تر انانی نوعیت کی ہوتی ہیں اور وہ محرکات بھی جو زیادہ تر اخوانی نوعیت کے ہیں لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ میں یہ بھی نہیں بھٹکتا کہ اس حقیقت سے انکار ہو سکتا ہے کہ ایک شخص خالص انانی محرکات سے مل کر رہے جو اس حد تک ارادی طور پر اپنے حیوانات کی تشنی کے لیے سامعی ہوں جس حد تک کہ اس کو یہ خیال ہو کہ وہ فی الجملہ اس کی لذت کا موجب ہوں گے۔ یہ امکان ان میں سے بعض حیوانات کے معاشری مصلحتوں یا اجتماعی میلانات سے متاثر نہیں ہوتا۔
ایسے ہی ایک ایسے خالص اخوانی کا تحمل قائم کرنا سخت دشوار ہے جو اپنی غرض کو کلیتہً دوسروں کی اغراض کے ماتحت کر دے۔ کیونکہ اس انسان کی اخوانیت ہی سے یہ صادق آتا ہے کہ وہ اپنے اغراض و مقاصد کو دوسروں کے اغراض و مقاصد کے ساتھ اس طرح ملا جلا دیتا ہے کہ شعوریں ان کو باہل جبار کھنڈ بہت دشوار ہے۔ بجز ان صورتوں کے جہاں دوسروں کے اغراض و مقاصد میں اور اس کی اخوانیت کے قطع نظر اس کے ذاتی اغراض و مقاصد میں صریحاً تضاد کامل ہو۔
لیکن جہاں زندگی یا زندگی کو قابل قدر بنانے والی اشیاء کا اشارہ کیا جاتا ہے تو اس بات سے کہ ممکن ہے کہ اشارہ کرنے والا غور و فکر کے بعد اس اشارہ کو اپنے لیے باعث خیر سمجھے اس خواہش کی انانی نوعیت مفقود نہیں ہو جاتی۔ بشرطیکہ مطلوب کی خواہش محض اس کی خیر کا ایک ذریعہ نہ بنے خواہ یہ خیر مسرت، شہرت، ہو یا کسی اور شے پر نقل کی محبت میں صرف اتنی صداقت ہے کہ اکثر افراد انسان کے معمولی محرکات نہ تو خالص اخوانی ہوتے ہیں اور نہ خالص انانی۔

خیر تصور کرتے ہیں، تو اس صورت میں ہم یہ حکم لگانے پر مجبور ہیں کہ ایسی بے لوث خواہش صرف اچھی خواہشوں کی مثال ہی میں ممکن ہے۔ بُری خواہشیں اور بُرے سیلانِ اُتار اس خالص سلبی مفہوم میں 'بے لوث' ہو سکتے ہیں کہ وہ لذتِ محشیہ لذت کی خواہشیں نہیں ہیں۔ غیر شخص یا انفرادی کی بہبود کی خواہشیں زیادہ صحیح معنی اور بلند تر مدارج میں زیادہ 'بے لوث' ہوتی ہیں۔ لیکن بے لوثی کا سب سے اعلیٰ درجہ اسی وقت حاصل ہوتا ہے جب کہ خواہش کی چیز میں ایک اخلاقی یا کلی عنصر داخل ہو اور ایک فرد نہ صرف ایک فرد کی حیثیت سے اُس کا خواہاں ہو جس کو اتفاق سے غلامِ غلامِ چیز کی خواہش ہے، بلکہ ایک عقلی وجود کی حیثیت سے جس کا مقصود ایک ایسی چیز ہے جس کو اس کی عقل نہ صرف اسی کا خیر بلکہ خیرِ مطلق قرار دیتی ہے۔

(۴) اب تک جو کچھ بحث ہوئی ہے اُس سے متضمن ہوتا ہے کہ مرچند صرف لذت ہی واحد معرضِ طلب نہیں ہو سکتی لیکن یہ ممکن ہے کہ محض لذت کی بھی خواہش کی جائے اگرچہ محض لذت سے بعض معمولی افعال کی بھی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ انسانی زندگی میں اکثر جگہ وہ بطور محرک پائی جاتی ہے اس سے اکثر صاف طور پر انکار نہیں کیا جاتا تاہم بہت سے صالحینِ اخلاق ایسے ہیں جو لذت کے خلاف خواہش اور ولولے میں یا تو اس سے تجاہل برت جاتے ہیں یا اس کی تاویل کر دیتے ہیں مثلاً جگر کسی ایسی لذت کی خواہش کے وجود کا بالکل قائل نہیں ہے جو (الف) جلی محرمات یا جذبات سے الگ ہو جس میں خاص مقاصد کے حصول کی تحریک نہ پائی جائے یا (ب) بحیثیت مجموعی کوئی شخص اس کو اپنی غرض قرار دے۔ وہ خواہ اس دعوے میں حق بجانب ہو یا نہ ہو کہ بھوک غذا کی بے لوث خواہش ہے، لیکن بھوک لذتِ کھانوں کی خواہش سے تو صاف طور پر تمایز ہے۔ اگر ایک امیر سیر ہو چکے کے بعد بھی بے تمیزی کے ساتھ برابر کھاتا چلا جائے تو وہ قدر درگزرِ دیدہ لذت ہے اور یہ لذت بھوک کے جذبے سے اسی قدر الگ ہے جس قدر کہ فی الجملہ اس کی ذاتی غرض کے معقول مفہوم سے حقیقت یہ ہے کہ اگر غرض کا لذتی مفہوم لیا جائے تو مجموعی طور پر ایک شخص کی خواہش جو وہ اندازہ کرنے کے بعد قائم کرتا ہے، محض ترقی یافتہ اور قابلِ تامل شعور میں موجودہ اور بلا واسطہ لذت کی خواہش سے قابلِ توجیہ

ہو سکتی ہے جسم لذت کا تصور ان متعدد جزوی لذات کی تجرید سے حاصل ہوتا ہے جن کی عام طور پر خواہش کی جاتی ہے لیکن تجربے سے معلوم ہو چکا ہے کہ بیک وقت وہ تمام لذات حاصل نہیں ہو سکتیں۔

(۵) اگر عہد حاضر کے مخالفین لذت نے صاف طور پر لذت کی تمام خواہشوں کی تاویل کر کے اس کو مسترد نہیں کر دیا تو ان میں سے بعض نے یہ تو ضرور کیا ہے کہ ایک کثیر سے کثیر مقدار لذت، یا مجموعہ لذات کی خواہش کے ارکان ہی سے انکار کر دیا ہے۔ پروفیسر نی۔ بیج۔ گرین نے مجموعہ لذات کی خواہش کے ارکان سے انکار تو کیا لیکن یہ معلوم کرنا دشوار ہے کہ ایسا کن اسباب کی بنا پر کیا بجز اس ایک نمایاں لیکن بے محل حقیقت کے کہ لذات سے حیثیت ایک مجموعے کے لطف نہیں اٹھا سکتے بلکہ یہ سیلاب لایق یقیناً لا طائل لفظی محبت پر مبنی ہیں۔ اسی طرح تم کہہ سکتے ہو کہ مجھ میں موسیقی کا شوق ہے تو نہیں پیدا ہو سکتا کہ میں مختلف آوازوں کو بیک وقت جوڑ کر ان سے نئے کی کم ہو سکتی پیدا کرنے سے قاصر ہوں۔ کیونکہ اگر سروں کو جدا جدا کر لیا جائے تو نغمہ بھی باقی نہیں رہتا۔ اگر میں یہ کہوں کہ مجھے ایک مجموعہ لذت کی خواہش ہے تو حقیقت میں اس سے میری مراد یہ ہوتی ہے کہ جتنی زیادہ لذت ممکن ہو حاصل کروں۔ یعنی ایسی لذت جس میں زیادہ سے زیادہ استداد و امتداد ممکن ہو۔ میرے خیال میں یہ غایت جہاں تک کہ اس کا تعلق ہے ہر اعتبار سے قابل فہم ہے۔ اخلاقی معیار کا یہ تعین کس حد تک اخلاقی شعور کے حقیقی مطالبات کے حق میں غیر ممکن ہے اس پر صفحات ذیل میں غور کیا جائے گا۔ یہاں صرف اتنا بتا دینا کافی ہے کہ میری رائے میں لذتی اخلاقیات سے اس بنا پر اختلاف کرنا ناممکن ہے کہ اس کی غایت ناممکن یا ناقابل حصول بنے یا لذتی نفسیات سے ان اسباب کی بنا پر کہ وہ جس محرک کو انسانی کردار کے واحد محرک کی حیثیت سے پیش کرتی ہے وہ اصل میں ناممکن یا معدوم ہے۔ تاہم یہ سوال اس قدر اہم ہے کہ اس کی زیادہ مکمل بحث کے لیے ایک جدا گانہ باب مختص کیا جائے گا۔

(۶) شاید اب ایک ایسے اعتراض سے دوچار ہونے کا موقع آیا ہے جو عموماً اس محور پر گردش کرتا ہے جس کو تضادِ لذتیت، جس کے نام سے پیش کیا جاتا ہے۔ اس کی رو سے یوں کہا جائے گا کہ اگر مقصد حصول لذت ہے تو تمہیں لذت حاصل نہ ہوتی لذت حاصل کرنا ہو تو اس کو بھلا دو، میں خاص حدود کے اندر اس تجربے کی صداقت کو تسلیم کرتا ہوں جس کی بنا پر یہ دعویٰ کیا گیا ہے۔ بے شبہ لذتی احصاء کو ہمارے شخصی کردار کے واحد رہنما کی حیثیت سے اختیار کرنے کے خلاف یہ ایک مضبوط دلیل ہے۔ لیکن خود لذتی احصاء میں بھی اس تجربے کو ایک حد تک تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ میں نہیں سمجھتا کہ کبھی جھٹی سے لطف حاصل کرنے سے محض اس لیے قاصر رہوں گا کہ میں نے احتیاطاً تمام غور کر لیا ہے کہ مختلف مقامات کے اخراجات اور فرحت بخشی کا موازنہ کرنے کے بعد کس مقام کی سیر و سیاحت اختیار کروں لیکن اگر میں متواتر یہی اندازہ لگاتا رہوں کہ آیا اس سیر و تفریح نے میری توقعات لذت پروری کیسے یا نہیں تو بے شبہ میں لذت سے محروم ہونے کا خوف نہ ہو گا۔ مگر اس کے مد نظر میں نہیں سمجھتا کہ معمولی طور میں ایسے یہ فرض کرتے ہوئے کہ تلاش لذت فریض کے اعتبارات سے متعین ہے تاکہ ضمیر کی معنی بے چینی ہماری مسرت کے ساتھ چھٹی نہ رہے یہ تضاد یہ کوئی کام آئے گا۔ تجربے سے اس بات کا ثبوت نہیں ملتا کہ اگر لذت قبل از وقت چاہا ہو یا کسی خاص تدبیر سے حاصل ہو تو اس میں کمی ہو جاتی ہے بلکہ میں نے کبھی یہ محسوس نہ کیا کہ اگر کھانا میری فرمائش سے

لے جب تک میں حاصل شدنی لذت کا لحاظ نہ کروں خود اس کا بھی تصدیق نہیں ہو سکتا۔ لذتی احصاء اندر من کے لیے جس قدر ضروری ہے اسی قدر لذت کے لیے بھی ہے۔ اگر یہ اصول صحیح ہو تا کہ لذت تدبیر اور جن سے حاصل نہیں ہو سکتی تو ایک طبیب پر لازم ہو تا کہ اس مریض سے جو کثرت کا رونا فکار کی وجہ سے پریشان حال ہو یہ واقعہ پردہ اخفا میں رکھا جائے کہ وہ اس کے لیے جو نضران بخود ذکر اچھے محض لذت کے لیے ہے۔ ممکن ہے کہ بعض اوقات یہ قابلِ غور نہیں ہو لیکن ان اشخاص کی مثال میں نہیں جن کی فطرت میں لذت کی نفرت داخل نہیں ہے۔

بلکہ نہ صرف یہ کہ جن سے لذت میں کمی نہیں واقع ہوتی بلکہ اس کا بھی امکان ہے کہ مالم لذت بخش زندگی کی خواہش کی تکمیل سے مزید لذت پیدا ہو۔ اس کو فان آئین نے جو یقیناً لذتی نہیں ہے

تیار کیا جائے تو اس سے اتنی لذت حاصل نہیں ہوتی جتنی کہ کسی اور شخص کے فراموشی کھانے سے ہوتی ہے۔ بعض صورتوں میں اگر کوئی چیز خوش از پیش حاصل ہو جائے تو اس سے خوشی میں یقیناً اضافہ ہوتا ہے جیسا کہ چارلس لمب نے شکوہ کیا تھا کہ جس زمانے میں مرزا اسحاقی نسبتہ بڑھ کئی نئی تاشا گھروں میں جانے اور کبھی کبھی چھٹیاں منانے سے جن پر وہ خود بھی کاربند تھا، اس صورت میں کوئی لذت حاصل نہ ہوتی تھی جب کہ مہنتوں پہلے غور و فکر کے ساتھ ان کا خاکہ تیار کیا جاتا اور ان کی نسبت تدبیر اختیار کی جاتی تھیں۔

۶

لذت کے موضوع کو پیچھے چھوڑنے سے پہلے ایک مزید توجیہ کا اضافہ کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ بے لوث خواہشوں کے وجود کو ان کے صحیح ترین مفہوم میں تسلیم کیے بغیر بھی لذتی نفسیات کو مسترد کرنا ممکن ہے۔ حالیہ زمانے تک بے لوث خواہشوں کے وجود سے (جدید فلاسفہ میں) خود لذت میں ہی کو انکار تھا۔ پروفیسر گرین نے پروفیسر بچوک کے ساتھ اس موضوع بحث میں بیکلر کے نہایت یقین اصول کو یکے کے مکات تسلیم کر لیا ہے۔ نیز پروفیسر گرین کی تحریروں میں اس خیال کے ساتھ ساتھ ایک

بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۷ کے مستم - اجماع اور کیا ہے (eine zweite reflektierte Lust aus der

Befriedigung des eudämonistischen Wollens, Ethische Studien p-137)

لیکن ساتھ ہی ساتھ ہی سمجھتا ہوں کہ اگر وہ متلون مزاج نہیں ہے تو کم سے کم اس دعوے میں غلطی کا متحمل ہے کہ تمام لذت کسی کسی خواہش کی تشفی سے پیدا ہوتی ہے۔ کوئی مسترت ایسی نہیں ہے جو تعلق خواہش کے ساتھ وابستہ نہیں ہوتی حالانکہ وہ خود ہی تسلیم کرتا ہے کہ بعض دفعہ تکمیل خواہش کے وسائل سے بھی لذت پیدا ہوتی ہے۔

۱۱۱۱ (Eli) کے آخری مضامین 'قدیم مین'

اور خیال بھی پایا جاتا ہے جس کو پہلے اصول سے کوئی ربط نہیں ہے۔ یعنی وہ بعض دفعہ اس اصول کا قائل نظر آتا ہے کہ ہر فعل میں تشفی ذات کی جستجو موجود ہوتی ہے۔ لیکن اس کا 'ذات غیر زمانی' والا نظریہ بے شبہ اس بات کو دشوار بنادیتا ہے کہ اصول تشفی ذات کے اور عقیدہ بے لونی خواہشات میں کس قسم کا ربط فرض کیا جائے۔ نہ وہیں یقیناً فی الزمان ہوتی ہیں، اور معروض طلب کو مستقبل کی چیز فرض کرنا بلائی ہے اس وجہ سے یہ معلوم کرنا آسان نہیں ہے کہ ایک غیر زمانی ذات کی تشفی کردار کی محرک کس طرح ہو سکتا ہے، یا ہر قسم ایک خاص زمان میں جس چیز میں کس طرح تفسید کر سکتے ہیں جو حدود و زمان سے خارج ہو۔ یہاں (جیسا کہ اکثر اس قسم کے نظریوں کا حال ہوتا ہے) دوا می اور خارج از زمان میں کسی قدر پیچیدگی کا شبہ نہ ہونا دشوار ہے۔ لیکن میں اس مشکل کو نظر انداز کر کے تشفی ذات کو نظر رکھنے کا صرف یہ مفہوم لے سکتا ہوں کہ میرا محرک میرے اپنے شعور کی ایک خاص آنے والی کیفیت ہے۔ اگر میں ہمیشہ اپنے ہی شعور کی ایندہ کیفیت کو مقصود بنائے رہوں تو میں ترقی تعلیم یا اپنے بڑی کو فائدہ پہنچانے کی بے لوث کوشش میں ہرگز سرگرداں نہیں ہو سکتا۔ ورنہ اس صوالت میں مجھے اپنے ہمسائے کے مفاد کی فکر محض اپنی ذاتی تشفی کا وسیلہ ہونے کی حیثیت سے ہوگی۔ یہ دونوں اصول باہم متضاد و متناقض اور غیر متوافقی ہیں معلوم ایسا ہوتا ہے کہ حالیہ معنی میں بروفسر گرین کے مذہب کے پیروں نے اس حقیقت کو سمجھا اور علانیہ طور پر اصول تشفی ذات کو اختیار کر لیا۔ وہ انا میں تو ہیں لیکن لذت کے قائل نہیں ہیں۔ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ ہر فعل صحیح معنی میں دلچسپ ہوتا ہے، اگرچہ مسیہی دلچسپی میری کثیر سے کثیر لذت کے مساوی نہیں ہوتی۔ اس نوعیت کا اصول بھی نفسیات کی رو سے اتنا ہی غلط اور اخلاقی اعتبار سے اتنا ہی قابل اعتراض ہے جتنا کہ خود لذتی نفسیات یہ

۱۔ مقدمہ اخلاقیات (Prolegomena To ethics) کتاب دوسری باب اول اور کتاب تیسری باب -

۲۔ جس تجزیہ سے یہ پایا جاتا ہے کہ میں ہمیشہ اپنی ذاتی لذت کو پیش نظر نہیں رکھتا اس سے یہ بھی ثابت

ایک خاص معنی میں ہر فعل یقیناً 'مجبب' ہوتا ہے۔ مجھے کسی چیز (میرے پڑوسی کا فائدہ، حمایت، تعلیم، ورزشی کھیل وغیرہ) کی اس وقت تک پروا نہ ہوگی جب تک کہ مجھے اس سے دلچسپی نہ ہو لیکن میرا خیال ہے کہ اس حقیقت سے کبھی کسی نے انکار نہیں کیا۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ مجھے اپنی خواہش متحرک کر سکتی ہے۔ میرے خیال میں سوال یہ ہے کہ آیا ہر فعل کی محرک میرے ذاتی شعور کی کوئی ایسا کیفیت ہوتی ہے، یا کسی اور کے شعور کی، یا عالم خارجی کا کوئی واقعہ۔ میری نظریں پہلا دعوہ ہے اس بات کے مراد ہوا کہ کوئی شخص محض اس وجہ سے غیر مطلب نہیں ہو سکتا کہ اس کے پڑوس کی فکر محض پڑوس کی حد تک ہے بلکہ صرف اس لیے کہ وہ اس بات کو معلوم کرنا چاہتا ہے کہ اس کی ذات میں غیر مطلبی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس کے ہمسائے کا مفاد ایک غایت کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک وسیلے کی حیثیت سے اس کے پیش نظر ہوتا ہے، یعنی خود اس شخص کی کسی روحانی کیفیت کے ایک وسیلے کی حیثیت سے خواہ اس کیفیت کو کتنا ہی زیادہ 'روحانی' یا 'اعلیٰ' وارفع سمجھا جائے اس نوعیت کا مسئلہ میری نظر میں ایک باز غلبہ ہے زندگی کے اس تسلیم و نہایت روح، والے خیال کا جو اپنی بگڑی ہوئی صورت میں خالص انانی لذتیت سے بھی جو حرکیاں اور بے غیرت ہے زیادہ آسانی کے ساتھ کریمہ اور نفرت انگیز بن سکتا ہے۔ لیکن ہم کو بحث اس سے ہے کہ آیا یہ اصول نفسیاتی اعتبار سے درست ہے یا نہیں۔ میری دانست میں یہ بھی اسی اعتراض کا ہدف بن سکتا ہے جس کو اس کے حامی لذتیت

بقیہ حاشیہ معزز گزشتہ - ہوتا ہے کہ ہر شے میری شے ہی ہر نظر نہیں ہوتی یہ پہلی صورت کی طرح دوسری صورت میں بھی مجھے اس نوعیت کی شعوری انانیت سے انکار ہے جس کی رو سے انسانی انتخاب قضیہ تکبر و انتفہ (Tautological proposition) کی حیثیت سے باقی رہ جاتا ہے (بجز اس ناقابل الحاق مفہوم کے کہ میں باخبر ہوں کہ میری خواہش محض میری اپنی خواہش یا نیت ہے)

(مجموعہ Ethics of T.H.Green, Mr. Herbert, Spencer & J. Martineau ص ۱۸۱)

لے یقیناً اگر اس قسم کے واقعے میں کوئی تہمت ہو سکتی ہے تو اس کا اثر کسی کی شعور پر ہونا چاہیے لیکن کوئی ضروری نہیں کہ فاعل واضح طور پر اس پر غور و فکر کرے لیکن ہے کہ کشمکشوں اجماعی طرح کا کوئی بہادر

کے خلاف پیش کرتے آئے ہیں۔ اس میں بھی کس توالی ہے۔ یہ اصول متوقع و تشفی، کو خواہش کی شرط قرار دیتا ہے، حالانکہ خواہش حقیقت میں تشفی کی شرط ہے۔ اگر میں اپنے ہمسائے کی مصیبت پر کسی طرح جنش میں نہ آؤں تو افسیکہ مجھے رہنمائی نہ ہو کہ اس فعل سے مجھ پر ایک اخلاقی رفعت کی خوشگوار کیفیت طاری ہوگی، تو اس توجیہ کے تمام امکانات کا کہ اس کیفیت کو کیوں پسندیدہ اور اخلاقی اعتبار سے بلند مرتبہ قرار دیا جائے استیصال ہو جائے گا۔ جب تک کہ میں اپنے پڑوسی کے خیر کو ایک ایسی چیز نہ سمجھتا ہوں جس کی مجھے فکر ہے یا اس نے مجھ پر جو کچھ اثر کیا ہے اس کے قطع نظر اس میں ذاتی منفیت ہے تو میرا فرض ہو گا کہ ذہن کی ایسی کیفیت کو اچھا نہ سمجھوں جس کے لحاظ سے میں نے اس خیر میں مدد کی ہے یا کر رہا ہوں۔ مجھے جو خیر معلوم ہوتا ہے وہ عینہ میرے عمل کی بے غرضی ہے۔ اگر میں اپنے ہمسائے کے بہو کو اپنی اصلاح و تہذیب کا محض ایک ذریعہ تصور کروں تو میں بے غرض نہیں ہو سکتا۔ مجھے اکثر صورتوں میں اس امر کا شبہ بھی نہیں ہو سکتا کہ ایسے افعال کیلئے اپنی ذات یا جمود فرض کا خیال کیے بغیر وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ دوسرے انسان کے خاندانے کی خواہش میں اپنے ذاتی فائدے کی خواہش کی طرح ارادے پر براہ راست اور بلا واسطہ عمل کرتی ہے۔ اور جس حد تک کہ نکوئی یا فرض کا تاملی تصور محرک میں داخل ہے، اس حد تک اخلاقی نکوئی یا فرض کی غایت کا پتہ بھی بھینچتا ہے۔ یہ ہے کہ کسی کام کو محض اس لیے کر کرنا چاہیے کہ عقل اس بات کا اندازہ کیے بغیر ہی کہ ہمارے آئندہ شعور پر اس کے اثر و نفوذ کی کیا کیفیت ہوگی اس کو قبول کر لیتی ہے۔ کسی چیز کے عقلی ہونے کا تخیل ارادے پر جو بلا واسطہ اثر کرتا ہے اس کی بہترین مثال شاید ان صورتوں میں ملتی ہے جہاں نہایت اہم اخلاقی مقصد خطرے میں نہ ہو۔ جس شخص کو براہِ خواہش سے کوہ پی ہو وہ محسوس کرتا ہے کہ بعض طریقوں کا انتظام ناقص اور بیہودہ ہے۔ اس کو اس نامعقول انتظام سے بے لوث نفرت ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اپنی جان کے مبادی میں دشمنوں اور ان کے ہتکے کی تباہی کا خواہشمند ہو، نیز اس کے کہ اپنے ملک کے باشندوں کے اطمینان و تشفی کا واضح طور پر خیال کرے۔

وہ اخبارات یا کمپنی کے مہتمم عبور و مرور (traffic manager) کو ایک گرم نام بخشی لگتا ہے۔ اس کو اس تدبیر سے اپنی شہرت مقصود نہیں ہے اور نہ وہ اس کمپنی کے توسط سے دوبارہ سفر کرنا چاہتا ہے۔ اور نہ اس کو یہ خیال ہے کہ اس کی وجہ سے تشفی ذات یا سیرت کی اصلاح و ترقی میں ایسا نہ تقویت پہنچے گی۔ بلکہ محض ایک چیز کا لغو ہونا اور جیسا کہ ہونا چاہیے ویسا اس کا نہ ہونا ہی ایک انسان کے لیے اس کی اصلاح و درستی کا کافی سبب ہوتا ہے۔ اگر تم کہو کہ اس چیز کے درست حالت میں نہ ہونے سے وہ بے چین ہے اور یہی اس کی جتنی اس کو جنبش میں لاری ہے تو تم بے شبہ پھر عکس توالی کی اسی غلطی میں مبتلا ہو رہے ہو جس کا مرتکب لاک بھی ہوا تھا لے تم خواہش (اور تعاقب عمل) کی توجہ نے جتنی سے کر رہے ہو، حالانکہ اصل میں خواہش بے مہنی کا باعث ہوتی اور اس کی توجہ کرتی ہے۔

بے شبہ یہ بات بلا تامل تسلیم کرنی جائے گی کہ جب کسی چیز کو ایک مرتبہ خیر سمجھ لیا جائے، یعنی ایک ایسی شے جو ہماری دلچسپی کا باعث ہوتی ہے تو اس شے کے حصول میں جو اخلاقی خیر مضمر ہے اس کو اپنی ذات کے لیے حاصل کرنے کی خواہش حصول شے کی خواہش میں شامل ہو کر مخلوط ہو جاتی ہے جس طرح تشفی خواہش کی لذت کا تجربہ خود اس خواہش پر رد عمل کرتا اور اس کو تقویت پہنچاتا ہے اسی طرح اصلی ترین خواہش اس بات پر مشتمل ہیں کہ ایک انسان کسی منصب یعنی مقصد یا دوسروں کے فائدے کی کسی اور صورت میں بہت تن مصروف ہو جاتا ہے۔ ہمارے شخصی نکتہ کی تمنا

۱۔ مضامین (Essay, Book 11) دوسری کتاب باب فصل ۴۰ میں حد تک لاک (جیسا کہ اس کا ترجمان پایا جاتا ہے) 'خواہش' اور بے مہنی (Uneasiness) کو باہم ایک قرار دیتا ہے وہ اس مفید کا نشانہ نہیں بن سکتا اور واقعہ یہ ہے کہ کوئی شخص اس سے زیادہ اطمینان کے ساتھ نہیں بنا سکتا کہ وہ خیر کی زیادہ مقدار نہیں ہے (حالانکہ سمجھا ہی جاتا ہے) (فصل ۵۲) جو ارادے کو پختہ کرتی ہے لیکن وہ جس حد تک افلاک میں سرکت کی جانب سے پہلا اور دوسری قدم اٹھانے کو محرک قرار دیتا ہے (یعنی اس سرکت کو جو ہمارے تمام افعال میں ہمارے مقصود ہوتی ہے فصل ۵۳) اس حد تک وہ مثلاً لذتی نفسیات کے زیر اثر معلوم ہوتا ہے۔

اس خواہش کے ساتھ مخلوط ہو کر باعث تقویت ہوتی ہے کہ دوسروں کو بھی فائدہ پہنچے یا ان کی نصب العین غایت حاصل ہو۔ نیک بننے کی خواہش اور نیک عمل کرنے کی خواہش میں امتزاج واقع ہوتا ہے۔ ایک طرف نفسی تقدیس کی خواہش اور دوسری طرف معروضی دلچسپیوں کے حصول کی خواہش جس تناسب سے بہترین افراد کے محرکات زندگی میں داخل ہوتی ہے وہ غالباً عجیب ترین میرت والوں میں بھی ایسے مختلف ہوتی ہے۔ اور عملی نقطہ نظر سے غالباً زیادہ احسن یہ ہے کہ دونوں عناصر موجود ہوں۔ جو شخص صرف افراد اور اُمّان کے مقاصد میں دلچسپی لیتا ہے ممکن ہے کہ وہ اخلاق کے ان پہلوؤں اور شعبوں سے بے خبر رہے جن کو حقیقت میں سب سے زیادہ اجتماعی اہمیت حاصل ہے۔ اور جو شخص محض اپنی روحانی کیفیت کا خیال رکھتا ہے اگر وہ جماعت کی مخالفت پر کمر بند ہے تو ممکن ہے کہ کم سے کم غیر صحیح بخش مطالعہ باطن میں مبتلا ہو جائے۔ سیرت کے یہ دونوں پہلو یکساں نہ ہیں۔ اگر ہم سیرت کے ان دو پہلوؤں میں سے کسی ایک کو انتخاب کرنے کی ضرورت پیش آئے تو اس شخص کو ترجیح نہ دی جائے گی جو جان بوجھ کر اپنے نماذمان او فیلسوفیہ نصیب ہمسایوں کو اپنی روحانی ترقی کا آلہ کار بنانا چاہے یا یہ خیال کرے کہ ان کے ذریعے سے اکتسابِ فضیلت کا موقع ہم پہنچے گا۔ یعنی اخلاقی مسائل جن کی طرف ہم نے یہاں اشارہ کیا ہے اس قابل ہیں کہ دوبارہ ان کی طرف توجہ کی جائے۔ میں اس اثنا میں اس امر کے اعادے پر قناعت کرتا ہوں کہ خالص نفسیاتی اعتبار سے نقطہ دید کہ جو خواہش نفسی خیر کی خواہش کی ایک صورت ہے اے ہر اس اعتراض کا مستحق ہے جو اس کے پیش کرنے والوں نے لائقِ نفسیات کے خلاف اتنے وثوق اور یقین کے ساتھ پیدا کیا ہے۔ روحانی اور دیگر اعلیٰ خواہشوں کی تشفی کو ہم اپنا ذاتی خیر سمجھنے لگے ہیں۔ کیونکہ ہم

۱۔ اس موقع پر جس اصول پر تنقید کی گئی ہے اس کی نسبت بعض معنیوں کے خیالات کا اظہار کیا جائے گا۔
 مشرف فیئربراڈر (Mr. Fairbrother) کا یہ خیال درست ہے کہ اگر ہم خیال ہے فلسفہ فیئربراڈر میں کہ غایت ہمیشہ ایک نہ ایک صورت میں شخصی خیر پیشکش ہوتی ہے۔۔۔۔۔ انسان ہمیشہ اپنی ذاتی تشفی کے

اس خیر کی جستجو میں ہیں جو ابست دائر ایک ایسے خیر کی حیثیت سے پیش نظر ہوتا ہے جس کو ہماری ذات سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

تھوڈے حاشیہ صفحہ ۱۰۱ ششہ۔ یسقلی اسی تحلیل سے متحرک ہوتا ہے لیکن وہ ان تمام جہاتوں سے واقف نہیں ہے جن میں اس کے خلاف میلانات پائے جاتے ہیں۔ ٹکوگر کے پادری (ڈاکٹر ڈی آر سی) نے اس اصول میں ایک اور خصوصیت کو داخل کر دیا ہے کہ کسی خواہش کی غایت کوئی خارجی چیز نہیں بلکہ متعلقہ فعلیت ہوتی ہے۔ (Short Study of Ethics, 2nd Ed. P. 158) مشربراؤ نے اس کا سابقہ اصول جو باوجود اس کے کہ زیادہ مبہم ہے اس سے ملتا جلتا ہے کہ در کسی ایسی چیز کی خواہش نہیں پیدا ہوتی جو ہماری ذات سے متوافق نہ ہو۔ اور ہم کسی چیز کو اپنا مقصد نہیں بنا سکتے جب تک کہ ہم اس میں خود اپنی ذات کو مقصد نہ بنائیں (Ethical studies, p. 62) اسی طرح پروفیسر سوہتھنڈ یہ استدلال کرتا ہے کہ ایک شخص اپنے پڑوسی کے خیر کی محض اس حیثیت سے خواہش کر سکتا ہے کہ وہ بھی اس سے متاثر ہے بعض اس وجہ سے کہ اس کا خیر میرے اپنے خیر کے متعلق میرے تحلیل میں داخل ہو جاتا ہے اس لیے میں اس کو اپنی خواہش اور ارادے کا سرورض قرار دیتا ہوں (The Elements of Ethics, p. 154)۔ اور پھر یہ لازمی امر قابل یادداشت ہے کہ تمام خواہشیں اور اس حیثیت سے تمام ارادے (میں حد تک کہ ارادہ خواہشوں پر منحصر ہو) آزاد کا حوالہ دیتے ہیں۔ ان کا مقصد ایک قسم کی طمانیت نفس حاصل کرنا ہے۔ (کتاب مدد ص ۱۰) نسبت الی لذات بہم ہے لیکن معلوم ایسا ہوتا ہے کہ سابقہ جملے سے اس کی توجیہ ہوجاتی ہے۔ وہ یعنی خواہش کی چیزیں اس بات میں ذات سے متعلق ہیں کہ جو چیز مطلوب ہے وہ یہ ہے کہ ان کا تحقق ایک ذات کے لیے ہو۔ تاہم اس میں ایک ابہام ہے جو اگر دور ہو جائے تو چھٹا ہے۔ کیا ایک ذات کے لیے کے سنیے ہیں (۱) خواہش میری اپنی ہے یا (۲) یہ کہ میری ہی کسی آئندہ حالت میں میسر ہی دوسری ہی وہ چیز ہے جو اپنے پڑوسی کے بچے کو آگ سے بچانے کا خیال میرے دل میں پیدا کرتی ہے؟ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ پہلا اصول اسی طرح ناقابل اعتراض ہے جس طرح کہ وہ اب تک اعتراض سے محفوظ رہا۔ اور دوسرا تو سراسر غلط ہے۔ جیسا کہ معلوم ہوتا ہے صفحہ ۶۷ کے الفاظ میں میں مجھے طور پر بیان کیا گیا ہے کہ جس چیز کی خواہش کی جاتی ہے وہ ہمیشہ نفس کی ایک آئندہ حالت ہوتی ہے:

باب

عقلیتی افادیت

۱

پہلے باب میں یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی گئی تھی کہ ایک نفسیاتی حقیقت کے اعتبار سے فطرتِ انسانی میں لذت کے علاوہ اور چیزوں کی بھی خواہشمندگی کی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ: خواہش ایک حالتِ جہد و اضطراب ہے جو موجودہ حالتِ نفس اور اس کی آئینہ حالتِ جواب تک متحقق نہ ہو سکی ہے۔ مکے تقابل سے پیدا ہو جاتی ہے۔ کیا یہ جہد و اضطراب ایک بڑی حد تک وہی نہیں ہے جس کو لاک شدیدی ترین انتشار و پریشانی جو موجود ہے، سے تعبیر کرتا ہے جس میں البتہ اتنی خامی رہ گئی ہے کہ وہ ایک نہایت قابل فہم مافیٰ اعتبار کو بیان کرنے سے قاصر رہا؟ میں کہہ سکتا ہوں کہ اس کتاب کے متن میں جس فکر نام شخص کا ذکر آیا ہے کہ وہ ریل گاڑیوں کے اوقات و انتظام میں اصلاح کرنا چاہتا ہے اس میں

صلاحیت ہے۔ لیکن اس بات سے کہ لذت کے علاوہ اور چیزوں کی بھی خواہش ممکن ہے یہ نہیں ثابت ہو تا کہ آخر کار لذت کے سوا بھی کوئی چیز قابلِ خواہش ہے۔

تبعیہ حاشیہ کو گزرتا رہتا ہے۔ جہد و اضطراب کا پیدا ہونا محض اوقات نامی کے موجودہ کیفیت اور اس نصب العین کے تقابل کا نتیجہ ہے جو اس کی عقل کی آنکھوں کے سامنے بے نقاب ہے۔ اگر دواقیبی ہے تو اس کی خواہش کی چیز وہ وہ مقصد جو اس کے پیش نظر ہے کسی طرح منقشی ذات نہیں ہو سکتا۔ اس کے ابتدائی اور مبہم اقوال کا منہوم خواہ کچھ ہی کیوں نہ ہو، مجھے یہ معلوم کر کے مسرت ہوتی ہے کہ مسٹر براڈ لے اس اصول کی تردید کر چکے ہیں جن پر میں حملہ کر رہا ہوں۔ یہ درست نہیں ہے کہ ارادے میں جو تصور پیدا ہوتا ہے وہ ہمیشہ یہی ہوتا ہے کہ میں کچھ کرنے والا ہوں۔ میں تسلیم نہیں کر سکتا کہ پیدا ہونے والے تغیر کو میرا اپنا فعل قرار دینا ہمیشہ ارادے میں تصور کے ابتدائی نامیہ کا ایک جزو نہ ہوگا۔ (Mind, N.S., No. 44, 1902, (P. 456). یہ صحیح ہے کہ مسٹر براڈ لے ارادے کا تذکرہ کر رہے ہیں، اور ان کی رائے میں خواہش تعیناً ارادے کے لیے ضروری نہیں ہے (کتاب صدر مصلحت)، لیکن وہ اور مقامات میں زیادہ صاف گوئی کے ساتھ دعویٰ کرتے ہیں کہ ہم ایک ایسے واقعے کی خواہش کر سکتے ہیں جو ہمارے جسمانی وجود سے بالکل خارج اور جدا ہو (Mind, N.S. No. 41, 1902, p. 18)۔ یہی وہ نکتہ ہے جس پر (اس مضمون کے سارے میلان کی طرح) میں اصرار کرنا چاہتا ہوں، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ یہ بات مسٹر براڈ لے کے اس اصول پر منطقی نہیں ہوتی کہ ایک بڑا شخص جب علم کے خلاف عمل کرتا ہے تو (جیسا کہ اس کو عام طور پر یاد کیا جائے گا) وہ اب اور ہمیشہ اپنے نفس کے فائدے کا چاہتا ہوگا (Mind, N.S. No. 43, 1902, p. 307)۔ تعیناً میرا خیال کوئی ایسا واقعہ نہیں ہے جو میرے جسمانی وجود سے خارج یا اس سے غیبی متعلق ہو، مسٹر براڈ لے شاید اس کا جواب یہ دیں کہ خواہش کرنا اور ارادہ کرنا دونوں ایک چیز نہیں ہیں لیکن اگر کوئی خواہش (بشرطیکہ کافی شدت رکھنے والی ایک اور خواہش اس کے معارض نہ بنے) عمل میں منتقل نہ ہو تو کیا اس میں بے محرک ارادے کی ہوس یا کنون کا شائبہ نہیں پیدا ہو جاتا جس کے خلاف مسٹر براڈ لے بحال طور پر میرا دعائے احتجاج بلند کرتے ہیں؟

اس کے باوجود یہ دعویٰ بدستور قائم رہ سکتا ہے کہ خواہش کی حقیقی یا جعلی شے صرف لذت ہی ہے لیکن سوال یہ ہے کہ آیا حقیقت بھی یہی ہے۔ بے شبہ کچھ لوگ غور و فکر کی بنا پر یہ کہنے کے لیے تیار ہوں گے کہ بجز لذت کے کسی چیز کو آخری قدر و قیمت نہیں حاصل ہو سکتی۔ وہ چاہیں علم یا اقتدار، دولت یا انتقام کی، بے لوث خواہشات کے وجود کو مان لیں، لیکن فکر و تامل کی رو سے ان کو مستقول تو یہی معلوم ہو گا کہ ان خواہشوں کی تشفی اسی حد تک ہونی چاہئے جس حد تک کہ وہ مجموعہ لذت کے اضافے میں موثر ثابت ہوں۔ جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے اس کے منہ سے یہ نہیں کہ لذت جتنی زیادہ مقدار میں حاصل ہو سکے سو زیادہ سے زیادہ مدت کے لیے حاصل کی جائے۔ ایک دانا انسان اور سب چیزوں کو غایت نہیں بلکہ وسائل کی حیثیت سے حاصل کرتا ہے تاہم اور سب خواہشوں کی حتی الامکان تکمیل کی جاتی ہے یا ان کو ضبط یا ترجیح کیا جاتا ہے یا دبا دیا جاتا ہے، یا یہ کہ ان کو کسی ایسی صورت میں تبدیل کیا جاتا ہے جس کے متعلق تجربے سے ثابت ہو جائے کہ دوران حیات میں زیادہ سے زیادہ لذت کا باعث ہو سکے گی۔

جب تک ایک انسانی لذتی اس دعوے کے حدود کے اندر قائم رہے کہ مجھے اپنی لذت کے علاوہ کسی چیز کی پروا نہیں ہے، مگر دوسرے ہیجانات کی تشفی صرف اسی حد تک مطلوب ہے جس حد تک کہ وہ فی الجملہ (انجام کار) مژدہ لذت کی تکثیر کا باعث ہوں، وہ منطق کی رو سے محفوظ ہے۔ لیکن اکثر مرتبہ ہوتا ہے کہ وہ راہ اعتدال سے ہٹ جاتا ہے۔ اور وہ نہ صرف اس بات کا قائل ہوتا ہے کہ لذت اس کی اپنی ذاتی غایت ہے، بلکہ لذت ہی خواہش کی ایک مستقل چیز ہے، اور یہ کہ ہر مستقل پسند انسان اس بات سے اتفاق کرے گا کہ ہر شخص ایک ہی موزوں چیز لیجئے اپنی ذاتی لذت کا خواہاں ہوتا ہے۔ جو شخص کسی اور مقصد کا جو یا ہو وہ نہ صرف نامستول ہے بلکہ غلطی پر بھی ہے۔ جب یہ انداز اختیار کیا جائے تو استدلال کیا جائے گا کہ وہ درپردہ ایک کلی میا ریش کر رہا ہے جو کام نوع انسان کے لیے مساوی ہے، اور ساتھ ہی ساتھ اس بات کا بھی قائل ہے کہ عقل غایات کی قیمت کا تعین کر سکتی ہے، نیز اس کا یہ فعل موضوعی نقطہ نظر سے نہیں بلکہ ایک موضوعی اور کلی زاویہ نگاہ سے واقع ہوتا ہے۔ لذت کی جستجو پسند آنے کی وجہ صرف

یہی نہیں ہے کہ وہ شخص اتفاق سے اس غایت کو ترجیح دے رہا ہے بلکہ یہی کہ وہ ایک اعتبار سے اصلی غایت ہے، یعنی اسی غایت میں کی تلاش ہر انسان پر واجب ہے۔ البتہ ایک حامی لذت استدلال کر سکتا ہے کہ عقل کی رو سے کلی قاعدہ تو یہ نہیں ہے کہ لذت عمومی کی تلاش و جستجو کی جائے بلکہ ہر انسان کا فرض ہے کہ اپنی ذاتی لذت کا جو یا ہو لیکن اس قسم کا لذتی جواب درہم جو گا کہ کن اسباب کی بہت پر ایک غیر جانب دار یا غیر شخصی عقل یہ صورت اختیار کرتی ہے۔ اگر اس سے سوال کیا جائے کہ جب وہ لذت کے علاوہ اور غایات کی تلاش و جستجو کو مردود ٹھہراتا ہے تو آیا اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ اس غایت کا اتفاقاً کسی فرد کی اتفاقی رغبتوں پر منحصر نہیں ہے بلکہ ایک ایسی چیز پر جو خود لذت میں داخل ہے اور عقل کی آنکھوں کو نظر آتی ہے۔ اور ہر عقل پر بشرطیکہ وہ متعینی معنی میں عقل ہو، لازم ہے کہ اس میں فرق و امتیاز قائم کرے۔ جب صورت حال یہ ہے تو اس لذتی سے مزید سوال یہ کیا جائے کہ عقل کیوں ایک شخص کی لذت پر دوسرے کی لذت کو ترجیح دیتی ہے۔ اگر صرف لذت ہی غایت ہے تو پھر اس کی کیا پروا ہے کہ لذت کس کو حاصل ہو رہی ہے نیز یہ بھی لازمی ہے کہ لذت کی کم مقدار پر زیادہ مقدار کو ہمیشہ ترجیح حاصل رہے، خواہ زیادہ سے زیادہ لذت فی الجملہ اسی صورت سے حاصل ہو کہ اس کے لیے کسی نہ کسی فرد کو اپنی ذاتی لذت کا ایک جزو قربان کرنا پڑے۔ اس نقطہ نظر سے عقل اس کلی قاعدے کو منظور نہیں کر سکتی کہ ہر شخص اپنی ذاتی لذت کا جو یا ہو، خواہ اس طرز عمل سے مجموعی لذت برباد ہی کیوں نہ ہو جائے۔ کردار کا عقلی قاعدہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر فرد فی الجملہ زیادہ سے زیادہ لذت کے حصول کو پیش نظر رکھے۔ اور جب کسی ایک فرد کی شخصی لذت کے ایشارے کل افراد کی لذت حاصل ہو سکے تو ایشارے سے گریز نہ کرے۔ لہذا ایک انانی کا عقل کو شاہد بنانا، انانیت کو معروضی حیثیت سے کردار کا عقلی قانون قرار دینا، نیز جو لوگ کسی اور غایت کے جواہروں ان کو نامتناہی کہہ کے مردود ٹھہراتا، یہ سب اسی چیز میں ہیں کہ خود اسی شخص کے خلاف ہو کر عمل کرتی ہیں۔ ایک انانی لذتی کے اصول کی منطق اس کو انانی لذتیت کے نقطے سے دوپہنچا دیتی اور انانی لذتیت (Universalistic hedonism) کا نظریہ اختیار کرنے پر مجبور

کر دیجی ہے ۔

انسانی اور انسانی لذت کے درمیان جو طبعی حائل ہے اس کو مجبور کرنے کی کوشش میں جو طریق استدلال کام آتا ہے اس کی نسبت خواہ کچھ ہی خیال ہو لیکن اتنا بہر حال ضرور ہے کہ اس کو بہت سے اذیان نے دیدہ و دانستہ صاف طور پر اختیار کیا ہے متعدد انسان لذت پر قائم ہونے کے باوجود اس بات کے قائل نظر آتے ہیں کہ لذت کے علاوہ باقی کل خواہشوں کا تعاقب صرف اسی حد تک جائز ہے جس حد تک کہ وہ فی الجملہ پیدائش لذت کا باعث ہوں لیکن کبھی یہ کہنے کے لیے تیار نہیں ہیں کہ انہیں اپنی ذاتی لذت کا خواہاں ہونا چاہیے ان چیزوں کی خواہشوں میں جو اپنی ضروری لذت سے الگ ہیں ایک خواہش وہ بھی ہے جس کی صورت ان ہیجانات سے مختلف ہے جو کلیتہً ذاتی لذت کے تابع کر دیے جاتے ہیں اور وہ متاثر خواہش غیروں کی لذت کی خواہش ہے کیونکہ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ جس اصول کی رو سے خواہش کی تمام چیزوں پر لذت کو ترجیح حاصل ہے وہی اصول ان کو مجبور کرتا ہے کہ دوسروں کے لیے بھی ایک ایسی ہی غایت تسلیم کی جائے۔ پس افراد اپنے نفس میں ایک ایسے ہیجان کے وجود کو کس طرح ناپسند کر سکتے ہیں جو دوسروں کی بھی اسی غایت کے تحقق کا باعث ہو؟ اگر اس کا کیا جائے تو اس سے تضاد یا تناقض فی الذات لازم آئے گا۔ لیکن اگر مختلف اشخاص میں غیر متوافق خواہشیں پائی جائیں تو اس سے حقیقت میں کوئی تناقض نہیں لازم آتا۔ اس بات کے تسلیم و قبول میں دراصل کوئی تناقض نہیں ہے کہ میں بھی وہی چاہتا ہوں جو میرا بڑا بھائی چاہتا ہے لیکن ہم دونوں اس سے متفق نہیں ہو سکتے۔ اگر تناقض خواہشوں کو تسلیم کرنے کا مسئلہ ہو تو صورت حال بدل جاتی ہے عقل ایک ہی سوال کے مختلف جواب نہیں دے سکتی۔ پھر بھی معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہی ضرور ہے۔ تمام انسان غلطیوں کے متحرک ہوتے ہیں لیکن جب غلطی سرزد ہوتی ہے تو اعتراف کیا جاتا ہے کہ حقیقت میں غلطی کی ہدایت عقل کی طرف سے نہیں ہوتی تھی۔ اگر وہ انسانوں کی عقل متضاد باتیں بھٹائے تو ہم ضرور یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ان میں سے کم از کم ایک کی بات یقیناً غلط ہے۔ پس مذاجب ایسے مواقع پیدا ہوں کہ جو چیز

میری لذت کی بخشش کا باعث ہے وہی دوسروں کی لذت کی تسکین کا سبب ہو تو ہم میں سے ہر شخص اس خیال میں حق بجانب نہیں ہو سکتا کہ اس کی اپنی لذت زیادہ اہم ہے۔ اس سلسلہ خیال کی رو سے جو لذتی اپنا اصول عقلی بنیاد پر قائم کرے وہ اس امر کو تسلیم کرنے پر مجبور ہے کہ عقل کے نقطہ نظر سے کثیر سے کثیر لذت ہی سب سے اہم غایت ہے خواہ اس سے لطف اندوز ہونے والا میں آپ ہوں یا کوئی اور میں، اس میں کچھ شک نہیں کہ اس بات کی محجوز مقولیت کو تسلیم کرنے سے اخوانی کردار کی طرف خود بخود رہنمائی نہیں ہوتی لہذا ان صورتوں کے جہاں یا تو

(۱) دوسروں (یعنی بعض مخصوص افراد یا عام نوع انسان) کے بہبود کی بے لوث خواہش موجود ہو، یا (۲) پروفیسر شوک کے الفاظ میں نفس صائب اور مستقر پر عمل کرنے کی خواہش پیدا ہو۔ پہلی صورت میں گو با عقل انسان کو فیہر طلبی کے خورد و ہجانات کے امتناع سے باز کرتی ہے جس طرح کہ وہ (کم و بیش) خود ان ہجانات کی روک تھام میں مصروف رہتا ہے جن کی نسبت اُسے خوف ہو کہ آل کار اس کے اغراض و مقاصد کے خلاف ہوں گے۔ دوسری صورت میں خود اس کردار کی مقولیت حقیقتہً اس کے سر انجام پانے کی محرک بن جاتی ہے خواہ (عقل کے فتویٰ کے قطع نظر) وہ اپنے مجوزہ کردار کی طرف تدریجاً مائل بھی نہ ہو۔ اس طرح جس ذہن کو یقین حاصل ہو کہ تلاش لذت بجائے خود مقول ہے وہ نہ صرف ایک بے غرض کردار کی مجسود مقولیت، بلکہ ہماری ذات میں ایک ایسی شے کے وجود کو بھی تسلیم کرنے پر مجبور ہوتا ہے جو بالکل بالکل انفرادی اغراض کے ایک خاص طریق کردار کو پسند کرتی اور اس کے متعلق احکام و ہدایات نافذ کرتی ہے۔ بالفاظ دیگر ذہن اس شے کے وجود یا امتداد کو تسلیم کرتا ہے جس کو عام طور پر ضمیر یا ضمیر کے مجوزہ فرض، کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اور جس کا نام زیادہ اصطلاحی زبان میں عقل علی یا اس عقل کا نافذ کردہ حکم اطلاق ہے۔

یا اگر بعض اذہان کو عقل اور احکام کے متعلق طے زادا ایسے تلازمات کی حال معلوم ہو جو ان کو دماغ میں سلسلہ امور سے متجاوز ہونے پر مجبور کرتے ہیں تو ہم اس کو ذرا مختلف طریقے سے بیان کریں گے۔ ہر وہ شخص جو کبھی کردار پر سوچتا

اور انتخاب غایت میں غور و فکر کو خیل سمجھتا ہو اور جو اس بات کو ظاہر کرنے کی کوشش کر رہا ہو کہ اس کا کردار عقلی تصویب (justification) کے قابل ہے اس لائق ہے کہ قیمت کے احکام لگا سکے۔ ایک انانی لذتی، جو نہ صرف یہ کہے کہ میں لذت کو پسند کرتا ہوں اس لیے میری نیت ہے کہ اس کے حصول میں کوشش کروں، بلکہ یہ بھی کہ ڈانا وہی ہے جو لذت کی جستجو میں ہو، اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ اس کے ذہن میں خیر یا قیمت کا یہ آخری اور ناقابل تحلیل تصور اسی طرح موجود ہے جس طرح کہ اس نصب العین معلّم ہدایت کے ذہن میں جو اس بات کا قائل ہو کہ فضیلت ہی انسان کی تلاش و جستجو کی صحیح غایت ہے۔ ہر چند یہ ممکن ہے کہ جو چیز قیمتی ہو، وہ لذت میں مساوی الامتداد بھی ہو، لیکن لفظ قیمت یا غیر اس کے معنی محض لذت کے نہیں ہیں۔ یہ قضیہ کہ میری لذت خیر ہے، اس شخص کے حق میں تکرار الفاظ بابہ الفاظ مانگر اعادہ معنی نہیں ہے۔ اس کے معنی صرف یہ نہیں ہیں کہ لذت جو کس گوار ہے۔ یہ بات اور واضح ہو جاتی ہے جب اس قسم کا لذتی تسلیم کرے کہ صرف اُسی کی ایک لذت قیمتی نہیں ہے بلکہ تمام نوع انسان کی لذات (چنانچہ میں نے دوران بحث میں ثابت کیا ہے کہ وہ منطقی حیثیت سے اس اعتراف پر مجبور ہے)۔ لہذا اس کے حق میں یہ بات معقول ہے کہ اپنی ذاتی لذت کی طرح اپنے ہمسائے کی لذت کے لیے بھی سعی کرے۔ اور لذت کی کم مقدار پر زیادہ مقدار کو ترجیح دے، خواہ اس طریق عمل سے لذتِ کثیر و سبب ہو اور لذتِ قلیل اس کے اپنے حصے میں آئے۔

اس نوعیت کے اعتراف کے باوجود ممکن ہے کہ ایک محقق اخلاقی میاں کو افادہ نقطہ منظر سے دیکھے لیکن ساتھ ہی اس دعوے پر بھی قائم رہے کہ کسی فعل کے مناسب ہونے کا علم اس طرح حاصل ہوتا ہے کہ ہم تجربے سے دریافت کرتے ہیں کہ کوئی افضل فی الجملہ سب سے زیادہ سہرا یا (کم منطقیانہ حیثیت سے) مہربانی سے بڑی تعداد کی کثیر سے کثیر لذت کا باعث ہو گا۔ لیکن جو چیز اس طرح صاحب قرار پائے اس پر عمل کرنے میں اب وہ اپنی عقل غائی کی رو سے افادہ نہیں رہا۔ اس امر کے اعتراف نے کہ فرد کو دیکھنے کے قطع نظر ایک تو وہ طریق عمل ہے جو عقلی ہے اور دوسرا وہ جو غیر عقلی ہے اس سے نتیجے کے طور پر یہ منوالیا ہے کہ ایک چیز صائب ہے اور دوسری

غیر صاحب۔ اس نے یہ بھی مان لیا ہے کہ صواب و خطا کے اختلاف کا ادراک (ایک اعتبار سے) تجربے پر مبنی نہیں ہوتا بلکہ اولیاتی ہے یعنی اس نے چاہیے، اور نہ چاہیے کے وجود کو بھی تسلیم کر لیا ہے خواہ وہ اب بھی کتنی ہی سختی کے ساتھ صدائے احتجاج بلند کر رہے کہ وجدانیاتی یا مادرائی، اخلاقیات کے روایاتی مدار سے جو افادیت کے خلاف ہیں چاہیئے فرض، یا اخلاقی ذمہ داری کے تصور میں ایک پُر اسرار خاصیت داخل کر دی ہے۔

۲

اُن مصنفین میں جنہوں نے کچھ اسی قسم کے طرزِ تخیل کی بدولت اخلاقیات کی اساس، غائی کے عقلی تخیل اور کردار کے خالص لذتی میاں کو لا جلا کر باہم ایک کرنے کی کوشش کی ہے، سب سے اہم اور سربرآوردہ شخص پروفیسر ہنری تجوک ہے عقلی افادیت کا جو نظام اس کی تصانیف میں پیش کیا گیا ہے اس کو جانچنے سے شاید اس بات کی بہترین صورت نکل آئے کہ اس وقت تک جس بحث کا خاکہ کھینچا گیا ہے اس کی مزید تفصیلات پر بھی روشنی پڑے، اور اس کوشش پر بھی ایک تنقیدی نظر ڈالی جائے کہ منطق میں خاص وہی نقطہ نظر قائم رہنا چاہیے جو ہمیں افادیت سے ہٹا کر اس سے اعلیٰ اور ذوقیہ فلسفہ اخلاق تک پہنچا دیتا ہے۔

انگریزی افادیت کی ترقی میں پروفیسر تجوک کے مرتبے کا ثبوت اس بات سے ملتا ہے کہ اُن نے اس بحث کو جس مقام پر چھوڑا تھا، ٹھیک وہیں سے تجوک نے اس کو آگے بڑھایا ہے۔ جان اسٹوارٹ مل نے لذتی نفسیات کو نظری حیثیت سے قبول کرنے اور پُر جوش وجدانیت کو عملی طور پر تسلیم کرنے کی جو کوشش کی تھی، بلکہ فضیلت کی دے لوٹ فحشیت میں جو مطابقت پیدا کرنا چاہتا تھا، اس پر پھیلے باب میں کافی بحث آچکی ہے۔ تجوک کی یہ تدبیر مصلحت پر مبنی ہے کہ لذتی احصاء میں ان نوعی اختلافات

کو بھی شامل کر لیا جائے جن کو محض کمی بیشی میں تحویل نہیں کیا جاسکتا۔ معلوم ہو چکا ہے کہ اعلیٰ لذت کی خواہش حقیقت میں لذتِ محض کی خواہش نہیں ہے۔ جو چیز کسی ایک لذت کو دوسری لذت سے اعلیٰ تر بنا دیتی ہے وہ ضرور اس کی خوش گواری سے جدا ہے۔ علاوہ اس کے جہاں لہلہ بات کو تسلیم کرتا ہے کہ لذت کی خواہش تلامذہ کی وجہ سے نفسِ فضیلت کی بے لوث محبت میں بتدریج تبدیل ہو سکتی ہے اگر وہ اس ہم اس استیعاب ہی بیان کو بھی مان لیں کہ فضیلت اور لذت ہمارے تجربے میں غیر مفارق طور پر متلازم ہو چکی ہیں، تو پھر بھی ہم کو اس مسئلہ امر سے دوچار ہونا پڑے گا کہ حقیقت میں مجھ سے اس وقت بھی ممکن ہے کہ ذاتی لذت کے سوا کسی اور چیز کی خواہش کروں، خواہ اس خواہش کی وجہ کچھ بھی ہو۔ بل اس نتیجے کو بے ذہنی سمجھا، کے مشہور مغناطیسی بننا پر تسلیم کرنے سے قاصر رہا جس کے مطابق فرض کیا جاتا ہے کہ ذہنی شعور میں وہ شعور بھی اسی طرح غیر متغیر حالت میں داخل ہیں جن سے اولیٰ ذکر پیدا ہوئے تھے، جس طرح کہ ایک کیمیاوی 'محلول' میں اس کے اجزائے ترکیبی اب بھی اسی طرح داخل ہیں۔ لیکن فضیلت کی بے لوث خواہش کی نسبت اس کا بیان اگر نفسیاتی حیثیت سے قابلِ ثبوت ہے ہی تو اس کے باوجود کہہ سکتے ہیں کہ کل کے نظریے کا میلان اس طرف ہے کہ ایک ولی کے حبِ فضیلت اور ایک مجمل کے حبِ زر کو مساوی مرتبہ حاصل ہے۔ ہم سمجھتی دیر کے لیے منہ منہ کرتے ہیں کہ

لے بیان اس بات کی تحقیق غیر ضروری ہے کہ کیمیا کا یہ مفروضہ کس معنی میں واقعی درست ہے۔
 لے اس کی مزید مثال کے لیے ہم یاد رکھیں کہ فضیلت ہی ایک ایسی چیز نہیں ہے جو اب تمام ایک ذریعہ ہوتی ہے اور جو اگر کسی پسند کا ذریعہ نہیں ہے تو بے لاگ رہتی ہے۔ لیکن وہ جس کا ذریعہ ہے اس کے ساتھ متلازم ہو کر اپنے طور پر نہایت شدت کے ساتھ قابلِ خواہش بن جاتی ہے۔
 مثلاً ہم حبِ زر کے متعلق کیا کہیں گے؟ دراصل میں پچھلے سنگِ ریزوں سے زیادہ قابلِ خواہش چیز نہیں ہے۔ اس کی منفیت کلیتہً ان مشابہات کی غنیت پر مشتمل ہے جو اس سے خریدی جاتی ہیں۔ خواہش تو اس کے سوا دوسری چیزوں کی ہوتی ہے جو لیکن کا ایک ذریعہ ہیں۔ اس کے باوجود حبِ زر نہ صرف حیاتِ انسانی کی شدید ترین خواہش محض کے ایک بے ہنگم تعدد و مثال میں

اُتکلاف سے دونوں کی توجیہ ہو سکتی ہے۔ جب ایک غمیل پر منکشف ہو جائے کہ مال غایت نہیں بلکہ ایک ذریعہ ہے تو وہ بشرطیکہ عقلمند ہو، نفس مال کی محبت ترک کر دے گا۔ جب ایک ولی پر کسی فلسفی کی تعلیم سے واضح ہو جائے کہ لذت ہی غایت ہے اور فضیلت اس کا ایک وسیلہ تو (جیسا کہ ہر مشر شخص خیال کرے گا) اس پر لازم ہے کہ نفس فضیلت کی خواہش ترک کر دے اور اس کے عوض حصول لذت کی کوشش کرے جس تناسب سے وہ عقلی ہو گا اسی تناسب سے اس کو غایات و وسائل میں غلط ملط کرنا بھی خلاف عقل معلوم ہو گا۔ اس سلسلے میں اُتکلاف تصورات ہیجان فکر کا دوسرا نام ہے۔ جو اخلاقیاتی نظام پریشان خیالی پر مبنی ہو اس کی بنیاد یقیناً بے ثبات ہے۔

پروفیسر سچوک نے بقسم کی لذتیت کو، جس کو مل نے اختیار کیا تھا، ترقی دیکر اخوانیت میں دھانے کا طریقہ بالکل الٹ دیا ہے۔ اسی وجہ سے اس کی افادیت عقلی نقطہ نظر سے کل کی افادیت کے مقابلے میں بہت زیادہ ترقی یافتہ ہے، اگرچہ محاذ کے بدل جانے سے سچوک کے ہاتھ سے وہ موثر پیرایہ بیان کل گیا ہے جس نے مل کی افادیت کو فلسفے کے نوجوان طلبہ کے حق میں اس قدر دل نشیں بنا دیا ہے۔ پروفیسر سچوک کی نظر اس طرف گئی ہے کہ لذات میں نوعی اختلاف کو تسلیم کرنے سے اس کی تطبیق نہ صرف لذتی نفسیات سے نہیں ہوتی، جس کو اس نے ترک کر دیا ہے، بلکہ اس کی توفیق خیر غائی کے لذتی تخیل سے بھی نہیں ہوتی، جس کو اس نے قائم رکھا ہے۔ اور دوسری طرف زیادہ سے زیادہ مسرت کا اصول جس کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ وہ ایک مذہب ہے جو اس بات کا قائل ہے کہ افعال میں تناسب سے پیدا میں مسرت کا باعث ہوں اسی تناسب سے صائب ہیں، اور جس تناسب سے مسرت کی ضد پیدا کریں اسی تناسب سے غیر صائب اس اصول کے ساتھ وابستہ معلوم ہوتا ہے کہ تمام خواہشیں خواہشات لذت ہیں۔

بقیہ حاشیہ منظر گذشتہ۔ اس کی خواہش بالذات اسی کے لیے کی جاتی ہے۔۔۔ افادہ تخیل کی رو سے فضیلت اسی قسم کا ایک خیر ہے۔

پروفیسر سچوک ایک نفسیاتی حقیقت کے اعتبار سے بے لوث عواطف کے وجود کو، جن کی ایک مثال خیر خواہی ہے، پوری طرح ماننا ہے لیکن اس کے باوجود وہ اس فعل کے امکان میں جس کی تحریک دوسرے افراد کی خواہش مسرت سے پیدا ہوتی ہے اور اس خواہش کی تکمیل کی معقولیت یا ذمہ داری میں جو ذاتی غرض کے خلاف ہو، (مثلاً) سے اتفاق لیکن شیفتسبری اور دیگر اصحاب نے اعتقاد کرتے ہوئے) بحکم طور پر فرق و امتیاز قائم کرتا ہے۔ بے لوثی کے اعتبار سے خیر طلبی اور بدخواہی ایک ہی زینے پر ہیں۔ لیکن پروفیسر سچوک (مثلاً کے الفاظ میں) جزوی اشیاء کے متعلق ان جسد و عواطف (Affections) یا خواہشوں کے علاوہ بغیر صائب اور مقول پر کاربند ہونے کی خواہش کو بھی ممکن سمجھتا ہے۔ وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہوئے ذرا بھی نہیں جھکتا کہ اس قسم کی خواہش سے وہی جیسے نہ حاصل ہوتی ہے جس کو تکرار یا بات ضمیر کے مطابق عمل کرنے کی خواہش سے تعبیر کرتا ہے، یا کانٹ اضلاقی قانون کی تعظیم کے نام سے موسوم کرتا ہے بلکہ جب کوئی شخص اپنے اور نفع انسان کے تعلقات پر غور و فکر کرنے لگتا ہے اور یہ سوال کرتا ہے کہ کون سا عمل اس کے حق میں مقول ہے تو اس بات کو مانے بغیر بار نہیں رہتا کہ اس کی تخلیق، (مثلاً کے خیال کے مطابق) خیر انام کو تقویت پہنچانے کے لئے ہوئی ہے۔ اگر ایک معقولیت پسند انسان شخصی خواہشات یا جذبات سے متاثر ہوئے بغیر دنیا پر ایک غیر جانبدار ناظر کی حیثیت سے غور کرے تو اس کو ناگزیر طور پر تسلیم کرنا پڑے گا کہ خیر طلبی نام ہے فطرت انسانی کی سرشت اور خیر میں اس عکس و صورت کا جس کی شفی کو خود غرضانہ خواہشات کے مقابلے میں ترجیح دینی چاہیے ایک بے لوث ناطقہ کی رائے میں خیر قلیل پر خیر کثیر کا قابل ترجیح ہونا لازمی ہے۔ بلا لحاظ اس شرط کے کہ آیا اس سے الف کو فائدہ پہنچے یا ب کو، اور یہ حکم بھی اسی بے لوث عقل کا جو حکم کہ جو افراد انسان خیر سے مستفید ہو سکتے ہیں ان میں خیر کو مساوی طور پر تقسیم کیا جائے لیکن صحیح طریق عمل تو وہی ہے جو نہ صرف ایک

۱۔ (happiness) کے لئے کہیں مسرت اور کچھ سعادت کا ترجمہ کیا گیا ہے۔ اور یہ دونوں ہم جنسی قرار دیئے گئے ہیں ترجمہ۔ ۲۔ فان ان ترن بہ فی لفظ (Vernunfttrieb) استعمال کرتا ہے۔

نہیں بلکہ خود غافل کو بھی مقول معلوم ہو، جس حد تک کہ ایک ذی عقل وجود کی حیثیت سے اس کا حکم ذاتی خواہشات سے الگے اثر ہے۔ یہ طریق عمل اس نوعیت کا ہے کہ اگر اس شخص کو اس قسم کی خواہشوں سے غیر متاثر رہ کر دوسروں کے لیے قانون دی کرنا پڑے تو اس کا نفاذ سب کے لیے یکساں ہو گا۔ اور وہ بحیثیت ایک انسان کے اس قانون کو عمامہ ہونے کے قابل پائے گا۔ فرض کے متعلق یہ رائے قائم کرتے ہوئے کہ وہ ایک مقول طریق عمل ہے، اور عقلیت پسند افراد کی بے لوث محبت کے متعلق یہ قرار دیتے ہوئے کہ وہ عقل کی محرک قسار پا سکتی ہے، پر دوسرے محک فرض کی نسبت اپنی رائے میں بظہور اور کائنات کے تابع ہے، جن میں اس حد تک تو کمال اتفاق ہے۔ لیکن سوچو کہ (اس نقطے پر کائنات سے زیادہ تکرار کا ہم خیال ہونے کی حیثیت سے) مزید یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ ایک عقلی وجود کو جس کی حیثیت غیر جانب دار ناظر کی ہو یہ بات بھی فی منہ مقول نظر آئے گی کہ ہر شخص اپنی ذات کے لیے زیادہ سے زیادہ مسرت کا خواہاں ہو۔ اگر ایک فرد کی شخصی مسرت کثیر دوسروں کی اس سے زیادہ مسرت کے ایثار سے حاصل ہو سکتی ہے تو مقول صورت یہی ہے کہ اس فرد کی مسرت کو نظر انداز کر کے دوسروں کی مسرت کو تقویت پہنچی جائے۔ لیکن یہ اس وقت تک ممکن ہے جب تک کہ وہ اس بات کو عقل کلی سے نقطہ نظر سے دیکھتا رہے۔ اور اس قسم کے ایثار کا، بجاں کم و بیش شدت کے ساتھ کم سے کم بعض دفعہ تمام عقلی وجودوں میں پکڑا ہوتا ہے۔ تاہم یہ پسند بظاہر غیر مقول معلوم ہوتی ہے یعنی یہ چیز اس نظام و ترتیب سے متضاد معلوم ہوتی ہے جس کو غالباً ایک کامل اور غیر محدود توت رکھنے والا وجود عقلی قائم کر سکتا ہے کہ کسی شخص کی مسرت کے لیے ایک دوسرے شخص کی ذاتی مسرت میں اسی کی مرضی سے تخفیف کی جائے، خواہ وہ ذاتی اہمیت میں اول الذکر کی مسرت سے کسی طرح بھی کم نہ ہو۔ انسان مفاد عامہ کو ترقی دینے کے لیے پیدا ہوا ہے۔ لیکن یہ بظاہر ہے کہ ہر شخص کا ذاتی مفاد اور اس کی ترقی بھی اسی قدر ضروری ہے۔ اس بنا پر جو کہ یہ کہ خوش ترک کر دی ہے کہ جہاں انانی اور انانی لذت کی احتیاجات میں تصادم واقع ہو تو وہ بھی اصول موضوعہ کو تسلیم کیے بغیر کوئی ایسی راہ عمل اختیار کرے جو بدرجہ اتم لینے ہر زاویہ نگاہ سے مقول ہو۔ ان اصول موضوعہ سے یک لخت قطع نظر

کرتے ہوئے بھی اخوانی کردار کی مقبولیت کو ثابت کیا جاسکتا ہے۔ ان دو تبدلات میں یہ سب سے زیادہ مقبول ہے اور جس شخص میں نفس صائب اور مقبول عمل کرنے کی خواہش غالب ہو وہ اس کو اپنے مفاد کے خلاف بھی انتخاب کرنے کے لیے آمادہ ہو جاتا ہے۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ اسی ایک اور واحد طریق عمل کو مقبول اور اس کی منہ کو کلیتہً اور مطلقاً غیر مقبول ثابت کیا جائے۔ لیکن یہ بات صرف اس مفروضے کی مدد سے ہو سکتی ہے جو تجربے کی رو سے ناقابل تصدیق ہونے کے باوجود فرد اور عقل کلی میں تو افتی پیدا کرنے کا باعث ہوئے مصنف فی الجملہ اس بات کا قائل نظر آتا ہے کہ کائنات عقلی بنیادوں پر قائم ہے لیکن کم از کم بعد کے نسخوں میں اس کے متعلق کوئی مستقل دعویٰ نہیں کیا گیا ہے۔

عقلی یا عمومی لذتیت (Universalistic hedonism) کے کس بند پایہ عصری حامی پر ہرگز یہ الزام نہیں لگایا جاسکتا کہ وہ سب چیز پر پردہ ڈالنا چاہتا ہے کہ اپنے دعویٰ میں بظاہر اور کثرت سے بہت قریب ہو گیا ہے۔ وہ اس سارے مسئلے کو انہیں کے نقطہ نظر سے دیکھتا ہے۔ لیکن علم اخلاق کو تاریخ طبعی کی ایک فرع کی حیثیت سے سمجھی نہیں دیکھتا۔ وہ اس کوشش کے بازو اچکا ہے کہ انسان کی مدد سے غایت قصویٰ کی تلاش جاری رکھے۔ اور وہ خوب جانتا ہے کہ مشہود تو الی و سائل (Observed sequences) کا کتنا ہی بڑا مجموعہ جو کچھ کہے اس کا کتنا ہی تجربہ اور جو ہو گا اس کی کتنی ہی دور اندیشی اس بات کا ثبوت نہیں فراہم کر سکے گا کہ کیا ہونا چاہیے۔ نہ تو وہ چاہے کہ کو ایک من گھڑت چیز سمجھ کر (بمستحکم کی طرح) مسترد کر دیتا ہے۔ اور نہ مقابل خواہش اور خواہش کردہ میں امتیاز قائم کرنے سے (جسے اس کی طرح)

لے یہ فقرہ اس کی کتاب کے طبع اول (۱۹۰۲ء) سے لیا گیا ہے لیکن منطقی کی درجہ سے ایک مبرا علم اخلاقیات کی تیسری اس نوعیت کی ہم آنکی کی ضرورت مطلقہ کے متعلق پروفیسر بونک کے بیان کو بعد کتباً متنبیٰ نہ ملے بہت شک کی ہے اور تقویت پہنچی ہے اگر معلوم ایسا ہوتا ہے کہ وہ شخصی رائے کی تبدیلی کی بنا پر نہیں بلکہ اس خواہش سے کہ کہیں خالص اخلاقیات کے دائرے سے خارج نہ ہونے پائے اس بات کا دعویٰ کرتے ہوئے نرم ہجو اختیار کرتا ہے یا دعویٰ کرنے سے ہی پرہیز کرتا ہے کہ فلسفہ اخلاقی کے وجدانات و دنیا کے لئے ایک بنیاد فراہم کرتے ہیں۔

قاصر ہے، تاکہ ساری بحث میں ایک لائیل چمکی پیدا ہو جائے، اور دوسروں کی سعاد کی خواہش کو محض ایک سعادت کی خواہش سمجھ لیا جائے۔ اور یہ ایک ایسا طرز بیان ہے کہ اس کی رو سے ہم انتقام کے جذبے کی تعریف الم یا ضرر رسانی یا موت کی خواہش سے کر سکتے ہیں۔ حاصل کلام یہ کہ پروفیسر جھوک اس اعلیٰ ایتقان میں باقی تصوریت کا ہم خیال ہے کہ ہر طرف عقل ہی کی عملداری ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ اخلاق عقلی اور اولیائی احکام قیمت کی اساس پر قائم ہے۔ جہاں تک کہ ایک فرد میں اخلاقی عمل کے محرک کا متعلق ہے پروفیسر جھوک واقعی ایک وجدانی، یا عقلی، ہے۔ وہ محض خیر کلی یا غائی کی بہت کے متعلق اپنے نقطہ نظر اور انجام کار اخلاقی معیار کی بابت اپنے خیال کے اعتبار سے ایک لذتی نگاہ لگاتا ہے۔ پروفیسر جھوک کے دعوے سے یہ اساسی مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ فرض کے عقلی نظریے اور انسان کے حقیقی مفاد کے لذتی تخیل میں منطقی مطابقت پائی جاتی ہے۔ اس مسئلے پر بحث شروع کرنے سے پہلے بیتر ہو گا کہ پروفیسر جھوک کے دعوے کو زیادہ اختصار کے ساتھ دوبارہ بیان کر دیا جائے۔

پروفیسر جھوک فطرت انسانی پر تھلر کے الفاظ میں ایک 'نظام' یا طبیعت کی حیثیت سے عور کرتے ہوئے اس میں عواطف، یا درغائب، کے گویا تین مختلف مجموعے دریافت کرتا ہے۔ 'یہ' (۱) سعادت یا ذاتی مفاد کی خواہش، یا محب ذات (۲) موضوعات کی مختلف بے لوث خواہشیں، یعنی خیر طلبی، جھوک غصہ و غمو کے سے جذبات، (۳) حقیقی صائب اور مقبول پر عمل کرنے کی خواہش۔ جب کوئی انسان ایک پرسکون لمحے میں آخر الذکر خواہش کے زیر اثر اپنے نفس سے دریافت کرتا ہے کہ کون سا مکمل اس کے لیے مقبول ہے تو غور و تامل اس کو پروفیسر جھوک کے الفاظ میں یقین لاتا ہے کہ:۔ (الف) اس کے حق میں (بعض ایسے اصول موضوعہ کو فرض کرتے ہوئے جن میں وہ کلیتہً حق بجانب ہے) مناسب تو یہی ہے کہ وہ افراد کی خواہشات میں تضاد واقع ہونے کی صورت میں جب ذات پر خیر طلبی کو ترجیح دے۔ لیکن باقی جذبات (passions) کی تسکین کو فی نجلہ اپنی ذاتی غرض کے تابع رکھے اور ان کو وسائل قرار دے۔ (ب) دوسرے افراد کو فائدہ پہنچانے کی کوشش کرتے ہوئے اس بات کی مستقویت کو پیش نظر رکھے کہ ان کی دوسری خواہشات یا جذبات کی تسکین صرف اسی حد تک

جائز ہو سکتی ہے جس حد تک کہ یہ خواہشات و جذبات ان کی خواہش مصلحت کی تسطیف کے تابع رہ سکیں۔ غرض یہ کہ وہ اپنی مثال میں اعتراف کرے کہ جب ذات پر غیر طبیعی کو قفیم حاصل ہے، اگرچہ دونوں خواہشیں عقل پر مبنی ہیں لیکن دوسروں کی مثال میں یہ کہ ان کی خواہشوں یا غریبوں میں سے فقط ان کی جب ذات ہی عقلی کے قابل ہے۔ غیر عمومی میں یا تھمنا نافرمان ہے لیکن غیر عمومی تو محض لذت ہے۔ لہذا لذت کو بڑھانا صواب ہے مگر ایک فرد کا اپنے مفاد میں اضافہ کرنا صواب نہیں ہے۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس مسئلہ پر سب ذیل اعتراضات وارد ہوتے ہیں:

(۱) اگر ہم حیوان کی افادیت کے عملی پہلو کے مقابلے میں نظری پہلو پر زیادہ زور دیں، اور اس کے دعوے کے منطقی نقائص کے متعلق بعض مسلمات کو نظر انداز کر دیں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ فرض کی نسبت اس کا موقف بظاہر اور کائنات کا موقف ہے۔ لیکن خیر کے متعلق اس کا موقف ایک سیدھے سادے لذتی کا ہے۔ وہ ایک فرد سے کہتا ہے کہ دوسروں کے خیر میں تقدیم کرے لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہتا ہے کہ دوسرے افراد کا خیر لذت پر مشتمل ہے عقل اس کو حکم دیتی ہے کہ بجائے لذت کے فرض کو اپنی غایت مقرر کرے۔ لیکن جب اس امر پر غور کیا جاتا ہے کہ وہ دوسروں کی کس غایت کو پیش نظر رکھے تو عقل کہتی ہے کہ وہ غایت لذت ہے۔ پروفیسر سچوک اس طرح ایک فرد اور ایک نسل کے لیے جدا جدا غایات مقرر کرتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ اسی معمول سے انکار کر رہا ہے جس کو حقیقت میں ایک جامع تعریف کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک قانون اخلاق کی اساس خصوصیت کے اعتبار سے کائنات سے اختیار کرنے کا دعویدار ہے، یعنی یہ کہ اس میں عالم گیر قانون کی حیثیت سے موثر ہونے کی قابلیت ہو۔ اتفاق کے حق میں یہ امر صائب اور مبنی بر عقل بتلایا جاتا ہے کہ ب کے خیر کے لیے اپنی ذاتی سعادت کو قربان کر دے لیکن جب اس بات پر غور کیا جائے کہ خود ب کا خیر کیا ہے تو وہ اس کے متعلق کہتا ہے کہ اس کے حق میں صائب اور معمول بھی ہے کہ بالکل اپنی ذاتی سعادت کی خاطر زندہ رہے اور بجز لذت کی خواہش کے کسی اور خواہش کی تکمیل کا خیال تک نہ کرے۔ پروفیسر سچوک کی رو سے کائنات کے الفاظ میں اخلاقی قانون کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ کلی قانون کی حیثیت سے قابل عمل ہو۔ تاہم

یہی قانون ہر فرد سے متقاضی ہے کہ اس مفروضے پر عمل کرے کہ اس قانون کا اثر تمام نوع انسان میں صرف اسی ایک رکن پر ہے۔ ہم سے کہا جاتا ہے کہ عقل کا مطالبہ یہ ہے کہ بعض دفعہ نفس صائب اور معقول کی محبت میں اپنے ذاتی مفاد کے خلاف بھی عمل کر جائیں۔ اس کے باوجود ہمارا کام ہے کہ اپنے سوا تمام افراد انسان کو معقول خواہشوں سے محروم سمجھیں یعنی ان کو ایسے انسان سمجھیں کہ بجز لذت کے کسی چیز کی خواہش نہ کرنا ہی ان کے حق میں مطابق عقل ہے۔ اخلاقی فعل ایک عقلی فعل ہے۔ اور ہر عقلی فعل خواہشوں کی تکمیل پر مشتمل ہوتا ہے جو بلحاظ مسلمہ جیسے ہی اغراض عامہ سے متصادم ہو غیر عقلی اور خلاف عقل بن جاتا ہے۔ اس نتیجے سے اس طرح گریز کیا جاسکتا ہے کہ دوسرے افراد کی مسرت ہی ایک ایسی شے ہے جو میری اور ان سب کی پروری کے قابل ہو جس حد تک کہ وہ لذت عامہ کی راہ میں حال نہ ہو۔ اس طرح ہماری کل غایت کی مابینت بدرجہ اتم بدل جاتی ہے۔ بنا برآں غایت مسرت محض نہیں بلکہ ایک اجتماعی یا اخلاقی مسرت قرار پاتی ہے۔ یعنی یہ مسرت جماعت کے ہر فرد کے اس میلان کے مطابق ہوتی ہے کہ ہر دوسرے فرد کی مسرت میں اسی حد تک حصہ لینا چاہیے جس حد تک کہ وہ اس کی ذاتی مسرت کی ایک بڑی مقدار قربان کیے بغیر حاصل ہو سکے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس طرح غایت کے عملی تحلیل میں اخلاقیات یا نیکوئی داخل ہو جاتی ہے جس کو ہم انسانی جماعت کے لیے قابل خواہش تصور کرنے پر مجبور ہیں۔

(۲) اگر جو کہ عقل علی کی ثنویت کو راست گوئی سے قبول کر لیتا تو بے شبہ اعتراض بالا کا جواب مل جاتا۔ اس نے اپنی کتاب کے طبع ثالث میں لکھا ہے کہ ایک شخص تسلیم کر سکتا ہے کہ کوئی نہ کوئی چیز ایسی ہے جس کی خواہش اس کے حق میں معقول ہے بشرطیکہ وہ خود کو ایک آزاد الکافی تصور کرے۔ اور جب وہ ایک وسیع تر کل کے نقطہ نظر سے غور کرے تو ایک ایسی چیز کو تسلیم کرنا بھی لازمی معلوم ہوگا جو عملاً نا قابل خواہش ہو۔ میں اول الذکر کو اس کی ذات کا ”خیر“ غائی قرار دیتا ہوں اور ثانی الذکر کو کلی حیثیت سے ”خیر غائی“۔ لیکن میں انھن سے بچنے کے لیے کل کی خاطر جزو کے اشار کو جو کل کے نقطہ نظر سے معقول و مناسب ہو، ”صائب“ کا بدل نام دیتا ہوں بلکہ بے شبہ بات

بالکل قرین قیاس ہے کہ ایک فرد کے نقطہ نظر سے تو ایک چیز عقلاً قابلِ خواہش ہو، لیکن وسیع تر عمل کے نقطہ نظر سے ایک اور چیز لیکن کیا دونوں نقاطِ نظر سادہ و سادہ طور پر مقبول ہو سکتے ہیں؟ یہ کیونکر معقولیت پر مبنی ہو سکتا ہے کہ فرد ایک جزو کا نقطہ نظر سے اختیار کرے جب کہ وہ کل کے وجود سے بھی واقف ہو، اور اس بات کا بھی مشعر ہو کہ کل جزو کے مقابلے میں زیادہ اہم ہے؟ کیا یہ ممکن نہیں کہ محض کل کا نقطہ نظر ہی مقبول ہو جو کل کے نقطہ نظر سے وہی شخص مقبول سمجھا جا سکتا ہے جو کل کے خیر کے لیے کوٹھال ہو۔ صرف وہی نقطہ نظر مقبول ہو گا جو تمام حقائق کو تسلیم کرے۔ البتہ اس نقطہ نظر سے خیر مطلبی (the good) کا حصول ہی مقبول طریقہ پر مبنی ہو سکتا ہے۔ مقبول طریقہ تو یہی ہے کہ خیر عسائہ کو تقویت پہنچائی جائے کیونکہ خیر عام کی مقدار ایک فرد کے خیر سے بہت زیادہ ہے۔ اس بات کو ماننے میں واقعی کوئی منطقی مذاق نہیں ہے کہ خیر مطلق (the good) کو تقویت پہنچانا ذاتی طور پر صائب اور مقبول ہے خواہ یہ طریق عمل ہمیشہ ایک فرد کے ذاتی خیر کے موافق نہ بھی ہو کیونکہ عمل میں نہ صرف اس چیز کی ترقی کا حکم دیتی ہے جو خیر ہے بلکہ اس کا بھی جو خیر کثیر ہے۔ اور کسی شخص کے کم تر خیر کو محض اس وجہ سے تقویت پہنچانا کہ وہ ایک واحد شخص کا ذاتی خیر ہے کلیتہً اور کمال طور پر خلافِ عقل ہو گا۔

(۲) اگر ایک انانی کو اس وجہ سے مقبول قرار دیا جائے کہ وہ اپنی ذاتی لذت کو خیر سمجھتا ہے، اور ایک انانی لذتی کو اس وجہ سے کہ وہ اس بات کا قائل ہے کہ لذت عمومی خیر ہے، تو کیا اس سے یہ نہیں ظاہر ہوتا کہ الفاظ مقبول اور خیر حقیقت میں مختلف معنوں میں استعمال ہو رہے ہیں؟ میرے خیر اور کل حیثیت سے مرعوض خیر میں کیا چیز مشترک ہے؟ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ جو معروضی کلی نقطہ نظر حقیقتہً الفاظ مقبول اور خیر میں (برو فیئر سچو) کے اعتراف کے مطابق) مضمر ہے اس کو اس وقت بھلا دیا جاتا ہے جب بول استدلال کیا جائے کہ ایک فرد کا خیر خواہ وہ عمومی خیر سے مختلف ہی کیوں نہ ہو، ہر حال اختیار کرنے کے قابل ہے بلکہ ہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے نقطہ مقبول کا پھر وہی مفہوم لیا ہے جو عام طور پر ان لذتیں میں مقبول ہے جن کو عقلی ہونے کا دعویٰ نہیں ہے (یعنی داخلی حیثیت سے متوافقی فی الذات

یا ایک ایسی غایت کے وسائل کا باعث جس کا اتفاق سے واقعی کوئی نہ کوئی شخص خواہشمند ہوتا ہے)

(۴) اگر ایک جدید طریقہ بیان اختیار کیا جائے تو ان دشواریوں سے نجات مل سکتی ہے جن کی طرف یہاں اشارہ کیا گیا ہے لیکن اگر ایسا ہو (یہ سننے) اگر حقائق ولی کے ساتھ تسلیم کیا جائے کہ ایک انانی کا کردار حقیقت میں مقول نہیں ہے) تو جس اندازہ ذہن کو انانی لذتیت ایک نیک انسان سے منسوب کرتی ہے اس کی نوعیت بھی یہی ہوگی کہ جب اس کا کمال محقق ہو جائے تو میری رائے میں وہ کم سے کم عملی اعتبار سے طبعہ عوام کے حق میں نامکن ہو جائے گا۔ اس قول میں کوئی منطقی تناقض نہیں ہے کہ میں اپنے خیر کا اشارہ کر کے دوسروں کے خیر کو تقویت پہنچانا چاہتا ہوں کیونکہ وہ دلی اور معروضی حقیقت سے ایسا کرنا مقول ہے۔ لیکن اس عقلی اصول پر کاربند ہونے کے لئے کوئی نہ کوئی مصنوعی سبب یا محرک ہونا چاہیئے۔ اگر اس عمل کی مقبولیت تسلیم کر لی جائے تو یہی سوال ہی رہتا ہے کہ میں کیوں عقل کے مطابق عمل کروں؟ جو فعل علم اخلاق بحوک کے مذہب پر قائم ہو غالباً یہی کہے گا کہ مجھ میں مقول کام کرنے کا میلان ہے۔ میرے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ ہاں مجھ میں یہ میلان ہے تو سہی لیکن وہ ذاتی طور پر زیادہ قوی نہیں ہے اور یہ میرے بس کی بات ہے کہ میں اس کی ہمت افزائی کروں یا اس کو دبا دوں۔ جب تم ہی کہتے ہو کہ میرا صحیح ذاتی خیر لذت کے سوا کچھ نہیں ہے تو تم ہی اس کا کوئی سبب بھی بناؤ کہ میں کیوں ایک ایسی غایت کے پیچھے سرگرداں رہوں جو میرا خیر نہیں ہے۔ اگر ایسا نہ کیا جائے تو ایک مجبور یا مروضی عقل واقعی مجھ پر طاقت کرے گی، لیکن میں خود اپنے نقطہ نظر سے اپنے نفس پر طاقت نہیں کر سکتا، کیونکہ میں تمہارے بیان کے مطابق ایک ایسی چیز کا خواہاں ہوں جس کی نسبت عقل کا فتویٰ ہے کہ وہ میرا خیر ہے اور (جہاں تک مجھ سے بن پڑتا ہے) ایک ایسی

۱۔ حوالہ بالا عبارت بحوک کی غلطی انسان تصنیف کے بلعہ جام اور بعد کی لمباعتوں سے غائب ہو گئی ہے اور اس کے ساتھ ہی انانیت کی عقلیت کے متعلق بعض اور رعایات بھی لیکن سب نہیں۔ مثال کے طور پر بلعہ جام کے معنی ہو گئے کہ کچھ (جو بعد کی لمباعتوں سے نکال دیا گیا ہے) اور آخری سبب کا انسانی فقرہ۔

غایت کے متعلق زحمت میں پڑنے سے انکار کر رہا ہوں جو میرا خیر نہیں ہے۔ جب تک میں عقلی افادیت کی تعلیمات سے بے خبر رہا اس حکم نے کہ عقل کے مطابق عمل کرو جس کا موضوعی اثر مجھ پر پوری قوت کے ساتھ عمل کرتا رہا، ایسا ناقابل انکساک تعلقی ایک اور یقین و اشیق کے ساتھ قائم رکھا کہ میرے حق میں ذاتی طور پر باعث شرافت یہی ہو گا کہ اس طرح عمل کروں اور یہ کہ عقل کے مطابق عمل کرنا میرے حق میں خیر ہے اور یہ خیر اس خیر سے برتر ہے جو میں اس لذت کی تلاش سے حاصل کر سکتا ہوں جس کو تم و اعداد و صحیح خیر بتاتے ہو۔ اگر تم اس یقین کو دل سے نکال دو تو پھر میرے ہمسائے یا عقلی کام کی محبت میں ترقی و تقویت کی کوشش کے لیے جو مستعمل ہو، میرے نزدیک کوئی محرک نہیں رہتا۔ تم نے مجھے یقین دلا دیا ہے کہ دوسرے افراد کی مسرت کو تقویت پہنچانے میں کوئی چیز بالذات خیر نہیں ہے۔ ان کے حق میں تو یہ چیز بے شبہ نہایت اچھی ہے لیکن میرے حق میں اچھی نہیں۔ تمھارا یہ کہنا لے سودے کے کیری اپنی ذاتی مسرت پر تو بہرہ منہ کو کرنا نہ صرف خود غرضی پر مبنی ہے بلکہ خلاف عقل بھی، کیونکہ تم ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہو کہ خود غرضی اور نامعقولیت (irrationality) بجائے خود بُری نہیں ہیں خواہ وہ دوسروں کے حق میں کتنی ہی تکلیف دہ کیوں نہ ہوں۔

سجوک کے موقف کی اس آخری دشواری کو اس طرح بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ اس میں جو داخلی تناقض ہے وہ حقیقت میں اتنا صوری نہیں جتنا کہ ادا ہے۔ اس کو ایک ایسے طریقے سے بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ اس میں صوری تناقض پیدا ہی نہ ہونے پائے حالانکہ خود سجوک اس طرح بیان کرنے میں ہمیشہ کامیاب نہ رہا۔ لیکن داخلی یا نفسیاتی تناقض حسب حال برقرار رہتا ہے۔ اگر عقلی لذتیت کو تسلیم کر لیا جائے تو اس کی بدولت وہ تمام بیجاناں اس فتوے کی رو سے تلف اور برباد ہو جاتے ہیں کہ وہ حقیقی قدر و قیمت سے محروم ہیں حالانکہ خود اس کے احکام کی عملی تکمیل انہیں بیجاناں پر منحصر ہے، جس طرح کوئل کی حب فیضیت والی تلامذہ می تو جیہ یوں ہو سکتی ہے کہ وہ لفظیاتی اضطراب و پیچیدگی اور شوش عقلی کا نتیجہ ہے جو ایک تجل میں بھی پائے جاتے ہیں۔ اس سے اس امر کا میلان پیدا ہوتا ہے کہ

مستقل کردار کے تصور کو ایک ایسے کردار کے تصور میں تحول کیا جائے جو ذہنی تناقض اور بے کالی سے پاک ہو۔ لیکن اس تناقض اور یکطرفہ حالت سے گریز کرنے کی خواہش خود بھی کردار کی نہایت قوی محرک نہیں رہتی جب یہ کہہ دیا جائے کہ اس میں داخلی قدریت کچھ نہیں ہے۔ کیونکہ ملحوظاً غائب رہے کہ کردار میں جو تناقض ہے وہ خیر کے لذتی نقطہ نظر سے صرف اسی وقت رونما ہوتا ہے جب میں اپنے کردار کو حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کروں۔ اگر میں کہوں کہ انسانیت کو اختیار کرنا ہی میرے حق میں عقل ہے تو مجھ پر یہ الزام عاید ہو سکتا ہے کہ میری بات میں تناقض ذاتی ہے۔ لیکن اگر میں شوق کے ساتھ تسلیم کروں کہ میں جانتا ہوں کہ لذتیت پر قائم رہنا خلاف عقل نہیں ہے، مگر میری نیت اسے کہ غیر مستقل ہی رہوں، تو تناقض غائب ہو جاتا ہے۔ جب یہ تسرار دیا جائے کہ عقل جس فعل سے منع کرتی ہے اگر اخلاق بھی اس کو صاف طور پر رد و بھلالتے ہیں تو تصور خلاف عقل، اس تصور کا بھی حال ہوتا ہے کہ میوب کردار اطلاقی یا ذاتی قیمت سے محروم ہے لیکن اگر عقل کے مطابق مل کر کے کو خیر پر مبنی سمجھا جائے تو یہ صورت یا تو معقول ہو جاتا ہے یا اس پر انتباس کا حکم لگایا جاتا ہے۔ نوع انسان عقل کو قابلِ تنظیم سمجھتی ہے تو اس کو عقلیت محض ابنِ حقین کا ل کی وجہ سے حاصل ہے کہ عقلی کردار میں ذاتی قدر و قیمت یا کوئی دخل ہے لیکن تجوک کے خیال کے مطابق عقل اسی چیز کو بھی ٹھیکرتی ہے۔ اولیاتی حیثیت سے یہ کہنا دشوار ہے کہ عقل کبھی ان دو معتقدات سے نجات نہیں حاصل کر سکتی جو ہر چند کہ صورتی تناقض سے بری ہیں تاہم حیات انسانی پر اپنی عملی تاثیر کی بدولت باہم ایک دوسرے کے اثر کو زائل کرتے رہتے ہیں اور وہ معتقدات یہ ہیں کہ اخلاقیات کو اختیار کرنا مطابق عقل ہے اور ایک معقولیت پسند انسان کا عقل کے مطابق عمل کرنا نہ تو اس کی ذات کے حق میں خیر ہے اور نہ مآلاتِ خیر ہے۔ لیکن یہ نہایت تعجب خیز بات ہوگی کہ ایک عقلی لذتی جس شعور اخلاق کے متعلق تسلیم کرے کہ وہ حیات انسانی پر قبضہ و تصرف رکھنے کا مستحق ہے، اس کی ساخت ہی

لے کائنات کی منسلک کو فری کئے بغیر اس مفروضے کے مطابق جس کے لیے جو کہ ملایا تھا یہ وقت تیسرے قریب نام قابلِ منکوب جاتا ہے جس پر بعد کے فقرے میں استدلال کیا گیا ہے۔

ایسی ہو کہ جو انسان اس کی ہدایات عمل کرے اس کے مقابلہ کو شکست ہو۔ ایک تہزی چارہ کار کی حیثیت سے تجھ کو یا کسی اور معلم اخلاق کی تردید کی بجائے اس امر کے اظہار کے کوئی صورت نہیں رہتی کہ وہ حقیقت میں کشور اخلاق سے شتمات کو غلط طریقے سے پیش کر رہا ہے اور میں نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ جو معلم اخلاق تجھ کو کے مذہب پر قائم ہو وہ علانیہ طور پر یقیناً ہی صورت اختیار کرے گا۔ وہ کشور اخلاق کی (جیسا کچھ کہ وہ واقعی ہے) تنصیف کر کے نصف اول کی مدد سے نصف آخر کو بے اثر کر دیتا ہے یا اس میں الجھن پیدا کر دیتا ہے۔ وہ کشور اخلاق سے قدر قیمت یا ذاتی اور معروضی قیمت کا مجھ و تصور حاصل کرتا ہے اور ساتھ ہی اس تصور سے اس چیز کو خارج کر دیتا ہے کہ جو کچھ قیمتی ہے اس کو ترقی و تہذیب پہنچانے میں داخلی قیمت ہے حالانکہ جیسے حقیقت میں اس تصور کے ساتھ غیر منطقی طور پر متحد ہے۔ تجھ کے نظام میں جو داخلی تضاد ہے اس کا علاج اس کے تسلیم کرنے سے ممکن ہے کہ راستی اور مقبولیت کے ساتھ عمل کرنا ہی قدر قیمت رکھتا ہے اور یہ کہ خیر کا باعث ہونا نہ صرف دوسروں کے حق میں خیر ہے بلکہ خود اس فرد کے حق میں بھی۔

(۵) لیکن آخر کار تجھ کو سچے یقین کے ساتھ قائل ہو جانے کو جب تک دنیائی اصول موضوعہ تسلیم نہ کیے جائیں وہ عقل میں مطابقت نہیں پیدا کر سکتا۔ وہ محنت ہے کہ فضیلت اور خود غرضی میں باہمی ربط کا نہ ہونا ہمیں مجبور کر دیتا ہے کہ ہمارے ان ظاہری وجدانات میں کہ ہمارے کردار میں کیا چیز مقبول ہے آخری اور اساسی تناقض کو تسلیم کریں۔ اس اعتراف سے نتیجہ نکلتا نظر آتا ہے کہ عقل عملی کا ظاہری وجدانی عمل جو ان تناقض احکام میں نمایاں کیا گیا ہے آخر وہ جو کا ہی ہو گا ہے۔ اس بنا پر یہ دریافت کرنا ہمارا فرض ہے کہ آیا پر و فیسر تجھ کے مقدمات کی ددے یہ دینی اصول موضوعہ بالکل مقبول ہوئے ہیں اور اگر گاہی ان کا جواب اثبات میں ہے تو آیا وہ عقل عملی کا داخلی توافق اور یکسانی بحال اور قائم رکھنے کے لئے

کافی ہیں۔

انسانوں اور حیوانوں کی مصائب کے عظیم اثرات ان سلسلے کے پیش نظر ایک
وجود خالق فطرت پر ایمان لاتے ہوئے جن دشواریوں کا سامنا ہوتا ہے ان سے وہ
لوگ فائدہ اٹھا کر واقعات و حقائق کی صورت میں نہ کر دیں جن کا عقیدہ ہو کہ عقل
ایمان کی جبرائت کا یقین دلاتی ہے اور جو (فلاطون کی طرح) اس بات سے قائل ہیں کہ
”قسمت آزمائی کرنا ایک شر فیاضیوہ ہے بلکہ لیکن حیات انسانی کی صحیح غایت
سے متعلق لذتی نقطہ نظر کی بنیاد پر انسان سے جو مطالبہ کیا جاتا ہے وہ کیا اس عقیدے
کو بڑی طرح مغلوب نہیں کر لیتا؟ کیا ایک ایسی کائنات کا مقصد و منشا یا اس کی
محکوم بنی ہو سکتی ہے جس کی غایت محض لذت ہو اور اس کے باوجود عقل ہر روز لذت کے
ایشاء کی ترغیب دیتی رہے؟ حقیقت میں عقل کلی اور عقل عملی کے درمیان کیسی وہم آہنگی
کے مفروضے کو زور اور آگے لے جانے کی ضرورت ہے۔ اس عقیدے کو
پیش کرنے والوں میں کہ عقل ہمارے حق میں آسمان و زمین کی ملک ہے، علم پر فہم جو کہ
سے زیادہ خوش گفتار اور سلیم الطبع شخص کبھی نہیں پیدا ہوا لیکن ہم یہ کس معنایں کہہ سکتے
ہیں کہ ایک ایسی کائنات میں عقل حکم ران ہے جس میں صحیح مقصد و منشا کی تکمیل اس بات
پر منحصر ہو کہ خود اسی کو باقاعدہ طور پر پروردہ اخفائیں رکھا جائے؟ انسان کی واحد
غایت یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ لذت جو ممکن ہو حاصل کی جائے۔ تاہم اس پر
لازم ہے کہ حیات اخروی میں اس صحیح غایت کے تحقق کی تیاری یا انتظام کے
طور پر دنیاوی زندگی میں اس کو یکسو بھلا دئے اور ایک بالکل مختلف غایت کو
پیش نظر رکھے۔

پروفیسر سچوک نے اخلاق کی اساس خائفی پر بحث کرتے ہوئے اسطو
کے اس متوئے کو کہ ہمارا فرض ہے کہ غایت پر نظر رکھیں پوری طرح الٹ دیا ہے۔
حالانکہ اس نے اخلاقی معیار کے سلسلے میں اس پر بے حد زور دیا تھا۔ پروفیسر

Καλὸν το κινδύνευμα

۱۷

Νοὺς ἐστὶ βασιλεὺς ἡμῶν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς

۱۸

(Philebus, p. 28c)

تجوک اس امر کو لازم قرار دیتا ہے کہ ہم حیات مستقبل پر اعتقاد رکھیں کیونکہ ہمیں اس بات پر ایمان لانا ضروری ہے کہ تکوین اشیاء عقلی ہے۔ تاہم اسی کی رو سے کائنات کی تکوین ایسی ہوئی ہے کہ جو شخص سب سے زیادہ کامیابی کے ساتھ اپنی ہی ذات سے اپنی ہستی کی غایت کو پوشیدہ رکھے گا یا اتفاق سے کبھی اس کو پا بھی سکے گا اسی کی غایت انجام کار کامل طور پر متحقق ہوگی۔ یہ قضیہ کہ شاید کائنات کی تکوین اسی طور پر ہوئی ہو ایسا ہے جس میں کوئی منطقی تناقض نہیں پایا جاتا، اور جو تجربی تکذیب کے سبب ناقابل ہے۔ لیکن ایسی کائنات میں مقبولیت کہاں رہی؟ اگر ہم مفروضات تسلیم کرنے پر بھی مجبور ہیں تو وہ ضرور ایسے ہوں گے کہ ان سے ان منطقی مطالبات کی بھی نشانی ہو جن پر وہ قائم ہیں لہٰذا کائنات میں ایک عقلی نظام فرض کرنا ہے تو عقل ایک انسان کے لیے جو غایت تجویز کرے ضرور ہے کہ وہی اس کی اعلیٰ ترین غایت ہو۔ انسان اس حد تک تو ایک وجود عقلی ہے کہ اس میں لذت بخش اور خوش گو اور چیز پر عقلی شے کو ترجیح دینے کی صلاحیت موجود ہے۔ پس اس ترجیح کی مقبولیت بلاشبہ اس امر پر منحصر نہیں ہو سکتی کہ انجام کار اس سے یہ نتیجہ ہو کہ اس نے اسی چیز کو ترجیح دی ہے جس کو اس کے مت عقلی نے مسترد کرنے پر مجبور کیا تھا۔ البتہ ممکن ہے کہ مسترد کی ہوئی چیزیں بھی کچھ نہ کچھ قدر قیمت تھی اور جدا گانہ حالات میں شاید وہ خیر ہو سکتی نیز ان امر کی توقع بھی مقبولیت پر مبنی ہو سکتی ہے کہ اعلیٰ خیر کو ترجیح دینے سے ادنیٰ خیر خود بخود حاصل ہو جائے گا۔ لیکن بے شبہ ایک عقلی کائنات میں وہ چیز جس کا ایک انسان بشرطیکہ وہ مکمل طور پر عقلی ہو، زیادہ خواہشمند ہے محض اس چیز کا ایک وسیلہ نہیں بن سکتی جس کا وہ کم خواہشمند ہے۔ بالفاظ دیگر اس میں ذاتی قدر قیمت کا ہونا لازمی شرط ہے۔ جن کا یہ قول گڑبھے خوش رہنا ہے۔ ”مجھے ناخوش رہنا ہے“ مستبعد نہیں ہو سکتا، اس قسم کی دنیا کی دنیا کی ہنایت موزوں شرح یا تنقید ہے جو خیر کے ماحض لذتی پھیل پر مبنی ہے۔ تاہم اگر انسان کی غایت تکوینی یا کوئی ایسی سرست ہے جس کا لازمی جز و فضیلت ہے تو یہ امر خلاف عقل نہ ہو گا کہ اس کو وہ مصائب برداشت کرنی پڑیں جو اپنے اور دوسرے

افراد کے حق میں اس غایت کے حصول کی لازمی شرائط ہوں۔ اگر مسرت صحیح غایت ہے تو اشیاء کی ایسی تکنیں جس میں مسرت کے ساتھ بے التفاتی کرنا اس کے حصول کی شرط اور اس سے وابستگی پیدا کرنا اس کے آثار کا باعث ہو تو وہ خاصاں خود را یا زنا جائز اور انتہا درجہ فحش عقلی ہوگی۔ لیکن اگر تکنی ایک ایسی غایت ہے جس کے بغیر اعلیٰ ترین مسرت بھی ناممکن چہ رہ جاتی ہے اور اگر تکنی اعلیٰ ترین مسرت کا جوہر ہے تو یہ ناقابل منتقل نہیں ہے کہ خیر اعلیٰ کی تلاش جو جستجو میں خیر ادنیٰ کی ارا دمی بے التفاتی اس مکمل شان وجود کے حصول کے لیے فی نفعہ ضروری ہو یعنی اس شان زندگی کے حصول کے لئے جو ان دونوں متخیلات تکنی و مسرت پر حاوی ہے جس کو فلسفہ جدید میں جدا جدا کرنے کی عادت ہو گئی ہے (اور جس کا نام قدیم اخلاقیات میں بہبود تھا)۔ اگر محبت ہی حقیقت میں دنیاوی مسرت کا تنہا عنصر ہے جس کو مستقل طور پر برقرار رہنا ہے تو یہ امر کافی طور پر قابل فہم ہو جاتا ہے کہ ایثار ایک تاویب و تربیت ہے جو اس لئے ضروری ہے کہ انسان اس سے مسرت اندوز ہونے کے قابل بنے۔

میں اس اہم مسئلے کے متعلق مسرت صرف ایک بات کا اضافہ کرنا چاہتا ہوں کیونکہ پروفیسر تنجوک کی بحث نے مجھے اس طرف اشارہ کرنے کے لیے مجبور کر دیا ہے۔ تنجوک کا دعویٰ ہے کہ عقل عملی کی آخری ثنویت کے اصول میں پادری بٹلر اس کا پیشرو ہے۔ یہ درست ہے کہ پادری بٹلر میں نے ایک مفکر کی حیثیت سے پروفیسر تنجوک کے لذتی میلانات میں بہت کچھ اصلاح کی ہے جب ہائیس کے پیرو کے علی الرغم فضیلت کے بے لوث ہونے کی تائید کرتے ہوئے فلسفہ اخلاق کی تدوین میں مصروف تھا اور دنیاوی مسائل کو صرف اخلاق میں مفسد ہونے کی حیثیت سے پیش کرتے ہوئے ایک ایسی صورت سے مطمئن ہو گیا جو اس کے شاگرد کے دعوے کے بالکل مشابہ تھی۔ ضمیر یا اصول تامل فرو کی اغراض کے قطع نظر ایک خاص قسم کے کردار کا عقلی ہونا تجویز کرتا ہے۔ بٹلر کی اعلیٰ ترین غایت فرض ہے۔ اس کی رائے میں ضمیر کا وجود دنیاویات کی بنیاد ہے نہ کہ دنیاویات اخلاق کی اساس۔ تاہم جس زمانے میں وہ موعظ (Sermons) تیار کر رہا تھا اس وقت بھی مسرت عامہ کو نافع عالم اور فرد کے اخلاقی کردار کی

قابل تصور نایت قرار دیتا رہا لیکن جب وہ کائنات کی اخلاقی حکومت کے مسئلے کا سختی سے مقابلہ کرنے لگا تو اس کی نظر اس صورت کی دشواریوں پر پڑنے لگی۔ موعظ (Sermons) اور تشیل (Analogy) کے درمیان جو واقعہ گزرا اس میں اس کے فکر کا نتیجہ آخر الذکر تصنیف کے ان ابواب میں حیات انسانی سے متعلق ہیں، حالت تاویب و تربیت کے عنوان سے قلمبند کیا گیا ہے جس کو اب بھی (باوجود اس کے قدیم طرز و صورت کے) مبدا و شر کے مسئلے کی سراغ رسانی میں ایک مشعل راہ کی حیثیت سے نہایت اعلیٰ درجے کا ترجمان قرار دیا جاسکتا ہے۔ اور یہ راستہ ان اشخاص کے لیے کھلا ہوا ہے جو مصالحت یا اتحاد کی خواہش اور دشنویت کے فلسفیانہ خوف و ہراس کی وجہ سے اس انگارے کے کسی کسی پہلو کی ہوائی میں چلنے کے لیے تیار نہیں ہیں کہ شر آخر شر ہی ہے۔

پس میری بحث کا لب لباب یہ ہے کہ پروفیسر بچوک کو اس کوشش میں کہ ایک طرف 'خیر' کے لذتی تخیل اور بالآخر اخلاق کے لذتی معیار زاد و دوسری طرف وجدانی یا عقلی معیار یا آخری اس کا اس اخلاق میں مصالحت قائم کی جائے ناکامی ہوئی ہے عقل علمی کی دشنویت، رخ نہیں ہو سکی اور تا وقتیکہ فضیلت اور سیرت کو (کم از کم وہ فضیلت و سیرت جو لذت عمومی کی ترقی و تقویت پر منحصر ہے) دیکھ کر کے ایک اعلیٰ ترین جزو کی حیثیت سے تسلیم نہ کیا جائے جس سے تمام نوع انسان کو بہرہ مند کرنا صائب ہے اس کی دشنویت مٹنا محال ہے۔

۳

مناسب ہو گا کہ اس ذہن پر اس اصول کے متعلق کہ سیرت اپنی آپ غایت ہے پروفیسر بچوک کی تنقید پر ایک سرسری نظر ڈالی جائے۔ اس خیال کے متعلق پروفیسر بچوک کہتا ہے کہ :-

’ میں ایک عملی نقطہ نظر سے حقیقت اس بات کی اہمیت کو پوری طرح تسلیم کرتا ہوں کہ انسان پر لازم ہے کہ سیرت کے نصب العین کو پیش نظر رکھے اور غور کرتا رہے کہ اپنے عمل سے سیرت پر کیا نتائج مترتب ہوتے ہیں لیکن میں اس سے یہ استنباط نہیں کر سکتا کہ سیرت اور اس کے اجزاء (خوہش، عواذ، یا کسی اور قسم کے خصال) خیر غائی کے عناصر ترکیبی ہیں۔ لیکن میرا خیال ہے کہ مکملہ (faculty) یا طبیعت کے تخیل، ہی میں اس کی ضد مضمر ہے۔ اور اس کی تعریف صرف یوں ہو سکتی ہے کہ وہ ایک میلان ہے خاص حالتوں میں خاص طریقے سے عمل یا احساس کرنے کا۔ ظاہر ہے کہ ایسا میلان قطع نظر ان اعمال و احساسات کے جن میں وہ موثر ہے، یا قطع نظر ان کے آخری نتائج کے بجائے خود تو قیمتی نہیں ہو سکتا اور جب تک ان نتائج کو محض ملکات و طبائع وغیرہ کے مختلف تعدیلات کی حیثیت حاصل رہے وہ خیر غائی کا مرتبہ نہیں حاصل کر سکتے وغیرہ۔

پروفیسر سچوک یہاں اقرار کرتا ہے کہ جن افعال سے سیرت یا طبیعت پھلتی ہے ہم ان کے قیمتی ہونے کا تصور کر سکتے ہیں۔ البتہ اس مفروضے سے اس کو صرف اس حد تک اختلاف ہے کہ اس کو ان افعال میں کوئی قیمت نہیں نظر آتی۔ لیکن جب اصل دیکھا جاتا ہے کہ سیرت میں واقعی قیمت ہے تو اس قسم کے افعال کو قیمت کے تصور میں شامل کر لیا جاتا ہے۔ تاہم انسان کے افعال کو اس کی حیات باطنی سے الگ کر کے ان کی قیمت کا اندازہ کرنا ناممکن ہے۔ سیرت نہ محض جدا جدا افعال پر مشتمل ہے اور نہ اجمال ہے کہ وہ خالص مجزوء میلانات، یا طبائع پر مشتمل ہوگی یا افعال جنہ کی انجام دہی میں جن قیمتی ارادوں کو دخل ہوتا ہے، وہ صرف یہی نہیں کہ اجزائے شعور ہوتے ہیں اور خارجی عالم میں محض نتائج کے امکانات نہیں ہوتے بلکہ اس لمحے کے علاوہ بھی جس میں کہ ہم تمویص کا مقابلہ کرتے ہیں یا اخلاقی پسند کے متین افعال انجام دیتے ہیں ہمارے شعور میں ایک ارادی عنصر ساری ہوتا ہے۔ تو جب ایک ارادی فعل ملے، بلکہ خواہش ارادے کی قوت پر دلالت کرتی ہے۔ اور جذبہ بیک وقت بدل و مل

بھی ہے، اخلاقی عمل کا لوازمہ بھی اور ارادے کی عادی ہدایت کا انجام اور ضمیمہ بھی۔ اور یہ سب (خواہش، توجہ، جذبہ) شعور کے حقیقی اجزا ہیں جو اپنی ذہنی ضروری افعال میں وقوع پذیر ہوتے ہیں نہ کہ ان عناصر کے محض امکانات۔ یہ تمام عناصر اس پسین میں داخل ہیں جس کو ہم سیرت کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔ بعض دفعہ ہمیں کامل سیرت میں اخلاقی زندگی کے ذہنی پہلو کو بھی شامل کر لینا پڑتا ہے، یعنی اس نصب العین کو جو انسان کے پیش نظر ہوتا ہے، ان احکامِ قیمت کو جو اس کی طرف عائد ہوتے ہیں، اور اس کو سمجھی کہ جس کو وہ اخلاقی زندگی میں محسوس کرتا ہے۔ پروفیسر سجویک شاید ہی یہ استدلال کر تاکہ ایک بھلے آدمی اور ایک بُرے آدمی کے شعور کے مافیہ میں سوائے ان خاص صورتوں کے کہ اول الذکر اچھے کاموں میں اور اخیر الذکر برے کاموں میں مشغول ہو کوئی فرق نہیں ہے۔ جیسا کہ میں نے خیال ظاہر کیا ہے سیرت میں نہ صرف ارادے کی حقیقی کیفیت داخل ہے بلکہ اس میں شعور کے وہ عناصر بھی شامل ہیں جو اس سے وابستہ ہیں۔ اور اگر ہم سیرت کے تصور کو حقیقی ارادے تک محدود و گروں تو بھی ارادے کی حیثیت ہمیشہ شعور کے مسلسل سیلاب کے ایک حارہ کی رہے گی۔ مثلاً خود سجویک کہتا ہے کہ کسی ایک غایت کو سب سے مقدم سمجھ کر اختیار کرنا بھی ارادوں کی قسم میں داخل ہے، ارادے کا عنصر علم بیداری کے کل یا (مفضل نہ کہ چینی سے مسترا ذکر کرتے ہوئے) تقریباً کل شعور کے ایک جزو پر مشتمل ہے۔ اور اصل میں سیرت منحصر ہے ارادے کے اسی جزو کی ماہیت پر یعنی ان اشیاء کی ماہیت پر جو اس کا موضوع ہیں اور ساتھ ہی ارادے کے عادی اہتمام پر فیصلیت کو ایک غیر غایت بالذات سمجھنے سے ہارا دیا ہے کہ وہ قیمتی ہے۔ اس میں شک نہیں ہے کہ جب تک ہم ارادے کے ذہنی اور جذبی لوازمات پر غور نہ کریں سیرت کا کوئی تحلیل قائم نہیں کر سکتے۔ اور اس بات سے کوئی زیادہ فرق نہیں ہوتا کہ آیا ہم سیرت کے تحلیل میں ان لوازمات کو داخل سمجھتے ہیں یا نہیں۔ کیونکہ ان میں بھی ایک ایسی قیمت ہے جس کا اندازہ لذت کی مقدار یا شدت سے، جو ان لوازمات کا ایک جزو ہے، نہیں ہو سکتا۔ ایک اہم بات جس پر زور دینا ضروری ہے یہ ہے کہ جب ہم سیرت میں قیمت کو تسلیم کرتے ہیں تو ہم بھی ایک لذتی کے ادعا

کی طرح پوری قوت سے دعویٰ کرتے ہیں کہ قیمت حقیقی شعور کو حاصل ہے نہ کہ کسی اور چیز کو۔ جس انسان کو حقیقی اور لازمی غیر سے افس ہو، نہ کہ پیدائش لذت کی محض ایسی استعداد اور قابلیتوں سے جو پر تلگالی شراب کی ایک بوتل میں پنہاں ہیں۔ اس کا شعور کوئی، یا فضیلت پر مشتمل ہوتا ہے۔ اسی کو اس مذہب کے حامی جن مذہب پر کہ پروفیسر سچوک تنقید کر رہا ہے، غیر یا غایت بالذات سمجھتے ہیں، 'فضیلت' یا ملا بھی (جیسا کہ پروفیسر سچوک نے اصرار کیا ہے) یہ شبہ نہیں منوں میں ایک تجربہ محض ہے جن منوں میں لذت بھی ایک تجربہ ہے جس طرح کسی شخص کا شعور کسی وقت صرف لذت سے مشغول نہیں ہو سکتا، اسی طرح صرف فضیلت سے بھی مشغول نہیں ہو سکتا۔ اگر ارادے کو نیکو کار، کہنا ہو تو ضرور ہے کہ وہ کسی چیز کا ارادہ ہو، جس طرح کہ ایک انسان کے شعور میں خوش گوار محسوس ہونے سے پہلے احساسات، افکار اور ارادوں کا موجود ہونا ضروری ہے۔ لیکن، بظاہر پروفیسر سچوک جس مشکل کو محسوس کر رہا ہے اس کے تعلق یہ کہنا غیر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ جو لوگ 'فضیلت' کو ایک غایت قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک فضیلت کا مفہوم، نیکو کاری کا شعور ہے، جس طرح کہ وہ لوگ 'جو لذت' کو ایک غایت قرار دیتے ہیں لذت سے شعور کی خوش گواری مراد دیتے ہیں۔ نیکو کار شعور سے مراد وہ شعور ہے جس کے ارادوں اور خواہشوں پر حیات غائی مقصد ہو، نیز احساسات اور جذبے بھی ان ارادوں اور خواہشوں کے ساتھ غیر منفک طور پر ملتے رہیں۔

لہٰذا ہم پروفیسر سچوک کے اس میلان پر بھی تنقید کر سکتے ہیں کہ ذات کی وحدت اور تسلسل سے تجاوز کرنا جائز ہے۔ لذت کو اس صورت میں حال قیمت نہیں قرار دیا جاسکتا جب کہ اس کو ان سلسل حالات شعور سے مجبور کیا جائے جن میں وہ اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے۔ لیکن اسی طرح حالات شعور کی قیمت کا اندازہ بھی اس صورت میں ناممکن ہو جاتا ہے جب کہ اس کو اس مستقل ذات سے کلیتہً مجبور کر لیا جائے جو ان سب میں موجود ہے۔

لہٰذا جدید نفسیات (Sensationalist) نقطہ نظر کی نہایت شد و مد کے ساتھ تردید کرتی ہے جس کا خیال ہے کہ شعور کا مافیہ محض احساس ہے، جس طرح کہ وہ اس کے مخالف مفروضے

شاید اس بات کی طرف اشارہ کیا جائے کہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ ارادے کی ایک اچھی کیفیت (State) خواہش کے قابل یا شعور کے خوش گوار احساس کے مقابلے میں خواہش کے زیادہ قابل ہے تو ترجیح کی حقیقی چیز ایک خاص لذت ہوتی ہے جو ایک صالح ارادے کے ساتھ بلا تفریق ہمیشہ موجود ہوتی ہے۔ یہ بات معلوم کرنا دشوار ہے کہ اس طرز بیان سے اس شخص کو کیا حاصل ہو گا جو لذتی نفسیات کی رفاقت ترک کر چکا ہے، لیکن چونکہ کسی یہ کسی قسم کی لذت کو حقیقت میں شعور کے ہمراہ ہونا لازمی ہے تاکہ وہ شخص اس کو قیمت سے منسوب کر سکے اس لیے اس کو اس طرح پیش کرنے سے اخلاق کے نظریے یا اخلاق عملی کو بہت زیادہ نقصان نہ پہنچے گا، بشرطیکہ یہ بات اچھی طرح سمجھ لی جائے کہ (۱) اس خاص لذت کی خواہش ان افراد کے اس تغیر پذیر تاثر پر منحصر نہیں ہوتی جن کے حق میں وہ قابل خواہش سمجھی جائے، اور (۲) یہ کہ لذت لازمی طور پر محض انہیں انسداد کو حاصل نہیں ہوتی جو دوسری لذتوں کے مقابلے میں اس خاص لذت کی زیادہ مقصد ارادہ شدت کے خواہش مند ہوں اور جو اس ایک لذت کے حصول کے لیے دوسری خواہشوں کو

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ کی تردید کرتا ہے، جو یہ ہے کہ منکر بغیر قوت ارادی (Volition) کے ممکن ہے جب کبھی ہم بیدار رہتے ہیں ہم اسلام لگاتے رہتے ہیں۔ جب کبھی ہم سید اور رہتے ہیں ارادہ کرتے رہتے ہیں؛ (Bosanquet, Essentials of Logic, p. 40) منکر بنائو نے بے شبہ دعویٰ کیا ہے کہ "سرد گرم، توجہ سے بغیر بھی منکر ممکن ہے اور اس لیے بغیر ارادے کے بھی (مراسلہ Mind شمارہ نمبر ۱۷۰) باتہ مسئلہ میں توجہ شعلیٰ پر ایک مضمون ۱۰ اگرچہ وہ اعتراف کرتا ہے کہ ممکن ہے کہ ایک تصویر کی نظری نشو و نما میں ہی اس نشو و نما کا ست ذکر تصور خود ہی اپنے وجود کی علت ہو اور اس لیے بے شک استدلال کیا جاسکتا ہے کہ اس مفہوم میں تمام تفکرات اور ارادے پر دلالت کرتا ہے (ص ۸)۔ دوسرے نقاط نظر سے یہ سوال بہت اہم ہے، لیکن میں یہاں اس کے خلاف جو کچھ احتجاج کر رہا ہوں وہ یہ مفروضہ ہے کہ شعور کی قیمت کا اندازہ کرتے ہوئے ہم پر لازم ہے کہ محض احساسی پہلو کی طرف توجہ کریں نہ کہ ساتھ ہی شعور کے تفکری اور ارادی پہلو کی طرف بھی۔ یہی مساوی طور پر بغیر متحمل ہو گا خواہ کسی مفہوم میں یہ صحیح ہو

ترک کر دیں۔ لیکن ان امور کو تسلیم کرنے کے باوجود صاف ظاہر ہے کہ ہم ارادے کی نیکی کی غیبت کو لذت کے محض ایک ذریعے کی حیثیت سے ترجیح نہیں دیتے۔ لذت کے نقطہ نظر سے کوئی وجہ سمجھیں نہیں آتی کہ کیوں اس خاص لذت کو غیر معمولی ترجیح دی جائے۔ اس قسم کی لذت کا یقین نہ تو استاد سے پیدا ہوتا ہے اور نہ استاد سے۔ تجربے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نیک ضمیر کی لذتیں ہمیشہ اعلیٰ درجے کی فرحت بخش نہیں ہوتیں۔ اور بضمیری کے آلام اگر ان پر محض آلام کی حیثیت سے غور کیا جائے تو اکثر مثالوں میں کافی طور پر درگزر کے لائق معلوم ہوتے ہیں۔ ایک معمولی سی غلط کاری سے غالباً اکثر انسانوں کو اتنا غم یا الم نہیں ہوتا جتنا کہ خود کو حماقت میں ڈالنے یا ایک فاشن اجتماع کی غلطی کا ارتکاب کرنے سے ہوتا ہے۔ اگر ہم بضمیری کے آلام کو محض ایک گنوارین کے آلام کے ہم مرتبہ سمجھیں تو ہمیں ایک ایسی روش اختیار کرنے کی کوشش کرنی پڑتی ہے جس کی رو سے آخر الذکر کی طرح اول الذکر بھی درجہ ہو جائے۔ ہم نیک ضمیری کو جو اہمیت دیتے ہیں اس کی توجہ (عاشقانی افلاک سے بالکل قطع نظر) خاص لذتی اسباب کی بنیاد نہیں ہو سکتی۔ ہم اس کو عقلی یا قلبی قیمت سے خوب تر کہتے ہیں جس کو اس حیثیت سے حاصل ہے کہ وہ لذت کا ایک ذریعہ ہے۔ اور خود ضمیر کی لذتیں بھی زندہ ضمیری کے کردار میں اس کا اندازہ اس کی خوش گواری سے نہیں ہوتا، قیمت کے شعور سے پیدا ہوتی یا ان پر ولالت کرتی ہیں۔

تجسس نے صداقت محسن وغیرہ کو آپ ہی اپنی غایت ہونے کے خلاف جو استدلال پیش کیے ہیں ان پر بھی میرے خیال میں اسی طرح بحث ہو سکتی ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ ہم ہمیشہ ارادہ کرتے نہیں رہتے۔ میں یہ استدلال کرنے پر مائل ہوں کہ وہ اگر کم توجہ جو ایک مسئلہ کو پچھنے کی غلطی کوشش پر ولالت کرتی ہے اس توجہ سے محض درجے میں مختلف ہے جو کس وقت مقرر ہوتی ہے جب کہ میں جیسا کہ کم کہنے کے عادی ہوں انفعالی حیثیت سے اپنے افکار کی رو اور اس کی راہ کو قبول کرتا ہوں۔ (صلہ صدر) یہی انفعالی ارادے کے ایک تیز انداز پر ولالت کرتی ہے۔ جو بعض وقت نہایت دشوار ہوتا ہے جس کو ایک شخص اس وقت دریافت کرتا ہے

بظاہر وہ ہمیشہ یہ فرض کرتا رہا ہے کہ ان غایات کو ان کی خوش گوارگی کا لحاظ کیے بغیر قیمت سے منسوب کرنا گویا ان پر ایسی چیزوں کی حیثیت سے قیمت لگانے کے مساوی ہے کہ وہ سرے سے شعور ہی سے خارج ہیں۔ بظاہر اس سے علا کوئی فرق نہیں آتا کہ آیا یہ کہا جائے کہ شعور میں بعض جسم لذت سے بالاتر ہیں یا یہ کہ بعض لذتیں بعضوں سے اعلیٰ تر ہیں تا وقتیکہ لذتی نغیبات کو دوسرے طرز ادا کے لباس میں پوشیدہ طور پر داخل کرنے کی کوشش نہ کی جائے۔ تاہم اس بات کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ ان کو فقط اعلیٰ لذت کی حیثیت سے ترجیح دینا حقیقت میں یہ کہنے کا محض ایک عمام طریقہ ہے کہ حقیقی اخلاقی غایت میں لذت کے علاوہ اور اجزا بھی شامل ہیں۔ اس امر کو پہلی صورت میں ادا کرنے سے زیادہ سے زیادہ یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ لذت شعور کی کیفیت کا ایک جزو ہے جس میں غائی قیمت ہے۔ اور جب تک یہ امر تسلیم رہے کہ اس کی قیمت کا باعث محض لذت کی مقدار یا شدت نہیں ہے، اس سے انکار کرنے کی ضرورت نہیں پیدا ہوتی اور باوجود اس کے کہ اس کیفیت سے کچھ نہ کچھ لذت حاصل ہو سکتی ہے اس میں الم کا پہلو نسبتاً غالب رہتا ہے اور اس طرح وہ مجموعی طور پر سچائے لذت بخش ہونے کے الم وہ ثابت ہوتا ہے۔

پروفیسر نیچوک جن مشکلات میں مبتلا ہے ان میں سے ایک اور مشکل بھی قابلِ غور ہے۔ اس استدلال کا کہ بعض دفعہ ہم ان لذات کو جو عام طور پر اعلیٰ درجے کی قدر رکھتے ہیں ادنیٰ درجے کی لذات پر ترجیح دیتے ہیں، لیکن اس بات پر غور کرنا ضروری نہیں سمجھتے کہ اول الذکر لذات آخر الذکر سے زیادہ شدید ہوتی ہیں، نیچوک یہ جواب دیتا ہے کہ ان مثالوں میں ترجیح حقیقتہً موجودہ شعور کو نہیں دی جاتی بلکہ ان اثرات کو دی جاتی ہے جو آئندہ شعور پر مرتب ہوتے ہیں جن کی کم بیش وضاحت کے ساتھ پہلے ہی سے پیش بینی کی جا رہی ہے یا ذہنی شعور وجود کے مترو مننی تعلقات میں سے کسی ایسی چیز کو ترجیح دی جاتی ہے جو اس کے موجودہ شعور میں داخل نہیں ہے بلکہ لذت کو بے مشبہ بقیہ حاشیہ شعور کرشت۔ جب کہ وہ موجد کے خیال سے یہ کہنے کی کوشش کرتا ہے کہ وہ کی خاص چیز کا خیال نہیں کر رہا ہے۔

۱۔ لیکن دیگر صفحات ذیل ص ۹۰

ایک شخص کے معروضی تعلقات کی بنا پر ترجیح دی جاتی ہے جس لذت کو ان تمام معروضی تعلقات کے علم سے یک لخت مجرور کیا جائے وہ اکثر ان خصوصیات سے متواہوگی جو اس کو اعلیٰ مرتبے پر پہنچانے کے قابل ہوتی ہیں۔ کیونکہ وہ اکثر ان خط وخال سے محروم ہوگی جن کی وجہ سے عقل عملی اس کو ایک ذہنی عقل وجود کی مسرت کے لیے ادنیٰ لذتوں کے مقابلے میں بہت اعلیٰ قرار دیتی ہے۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ جو شخص لذت سے لطف اندوز ہو رہا ہے اس کے شعور میں ہمیشہ لذتوں کے معروضی تعلقات کا، اور ان سے مسرت حاصل کرنے والی ذات کی حقیقت سے خود اپنے نفس کا علم ایک حد تک ضرور ہوتا ہے۔ اور چونکہ وہ لذت کے علاوہ اور چیزوں کا بھی خواہشمند ہوتا ہے، اور اس امر کا بھی قائل ہوتا ہے کہ ایسے ہی اور معروضات کی خواہش اس کے حق میں صائب اور معقول ہے، اس لیے ناممکن ہے کہ وہ اپنے اور دوسرے انسانوں کے لیے مختلف قسم کے شعور کی داخلی موزونیت پر غور کرتے ہوئے ان کو شمار سے خارج کر دے۔ ان معروضی تعلقات کے علم کی وجہ سے انسان کے حق میں لذت کی نوعیت ہی بدل جاتی ہے، اور اگر اس کی مقدار برقرار رہے بھی تو اس کی قیمت میں فرق آجاتا ہے۔ اگر کوئی شخص ظالمانہ نشاط سے لذت حاصل کرے تو وہ اس صورت میں کافی بے ضرر ہوگی جب کہ اس کو اس علم سے مجرور کیا جائے کہ وہ ایک ہم جنس کو مصیبت اور ذیت پہنچا کر حاصل کی گئی ہے۔ جیسی لذت کو اعلیٰ معاشرے یا ذہنی لذت کے مقابلے میں برائیا دنی نہیں قرار دیا جاسکتا تا وقتیکہ یہ نہ معلوم ہو کہ جو شخص اس سے مسرت اندوز ہو رہا ہے وہ بھی معاشرے کا ایک رکن ہے اور ذہنی فعلیتوں کا اہل۔ انسان اپنے اہل و عیال کی محبت یا اس سے حاصل ہونے والی لذات کو جو قیمت عطا کرتا ہے اس کی توجیہ ان معروضی تعلقات کے علم کے قطع نظر ناممکن ہے جو شادی بیاہ کرنے یا ماں باپ بننے میں مغیر ہیں۔ یہ سوال کہ ایک انسان کا دیگر غائی، ان معروضی تعلقات کے علم کے قطع نظر جو اس کے اور عالم خارجی اور عام نوع انسان کے درمیان قائم ہیں، کیا ہے حقیقت میں اس سوال کے

مراد وہ ہے کہ اگر وہ ایک حیوان محض ہوتا تو اس کا خیر کیا ہوتا۔
 باوجود اس اعتراف کے کہ ذاتی لذت پر فضیلت کو ترجیح دینا مقبولیت پر
 مبنی ہے، لیکن فضیلت کو اپنی آپ غایت تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہے۔
 اس کی زیادہ تر وجہ بظاہر اس مفروضے پر مبنی معلوم ہوتی ہے جس کا واضح طور پر
 اعتراف نہیں کیا گیا ہے کہ شعور میں بجز احساس کے کوئی اجزاء موجود نہیں ہیں،
 یا کم سے کم یہ کہ ان اجزاء کو انتہائی قیمت نہیں حاصل ہو سکتی۔ اور یہ ثابت کرنا ممکن
 کہ آخر الذکر دعویٰ صداقت سے خالی ہے۔ ہم صرف اتنا دریافت کر سکتے ہیں کہ
 آیا شعور اخلاق کی تحلیل سے حقیقت میں یہی منکشف ہوتا ہے۔ یا اگر نہیں یہ کہنے میں
 تامل نہ ہو کہ انتہائی قیمت ہمیشہ احساس ہی کو حاصل ہے تو جن احساسات کو ہم اس
 قیمت سے منسوب کرتے ہیں کیا وہ بعض ارادوں اور بعض انکار سے ناقابل انفکاک
 نہیں ہیں؟ کیا ہم ایک صحیح ارادے یا اس کے ساتھ پیدا ہونے والے
 جذبات کو خوش گوار احساس کے مقابلے میں، بشرطیکہ اس کو محض ایک خوش گوار
 احساس کی حیثیت حاصل رہے، اعلیٰ تر قیمت سے منسوب نہیں کیا کرتے؟
 جہاں تک ممکن تھا ایک عقلی اور لذتی افادیت کی مشکلات بڑھانے میں
 ہم نے کوئی دقیقہ نہیں اٹھا رکھا۔ اس کے باوجود اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ
 اس مسئلے پر صورتی عدم یکسانیت کا الزام نہیں قائم ہو سکتا جب اس اعتراف
 سے اس کی ترمیم ہو جائے کہ انسانیت خلاف عقل ہے (لذتی اسباب
 کی بنا پر) اس شخص سے خلاف کوئی بات نہیں کہی جاسکتی جو غیر مقبول ہی رہنا پسند
 کرے۔ یہ نظریہ عدم یکسانیت کا شکار نہیں ہوا ہے بلکہ اس نظریے کی رو سے
 عقل کا طرز عمل لازماً خود اختیاری اور ناقابل فہم ہو جاتا ہے۔ بچوک کے
 نیک انسان کا موقف کم سے کم اس وقت جب کہ اس کا دماغ فلسفے سے روشن
 ہو چکا ہو ٹھیک۔ یہ ہو گا کہ بچوں کو جاننا ہوں کہ میرے حق میں مقبول یہی ہے کہ اپنے
 پڑوسی کے خیر کو ترجیح دوں۔ لیکن اس ترجیح میں ذاتی طور پر کوئی چیز خواہش کے
 قابل یا جمیل یا شریف یا بجائے خود تصرف کے لائق نہیں ہے۔ فرض تو فرض ہے
 لیکن خیر نہیں ہے۔ فرض مقبول ہے لیکن لذت بہتر ہے۔ ایک بے عقل انسان

اپنے لیے خود غرضی سے جو کچھ کر سکتا ہے وہ ذاتی طور پر اس سے بہتر ہوتا ہے جو ایک نیک انسان عقل کے باطنی حکم کے مطابق عمل کر کے حاصل کرتا ہے۔ اور جہاں فرض اور غرض کے تصادم سے ان میں ایک طبع وسیع ہو جائے وہاں ہم کو دنیا کی مفروضوں کی مدد سے عبور کرنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن اس صورت میں تجوک کی عقل کا دعویٰ زیادہ واضح اور قابل فہم نہیں رہتا۔ اگر عقل کائنات کی بنیاد میں نمودار ہوتے ہوئے واقعی ایک بڑے انسان سے یہ کہے کہ افسوس ہے کہ میں تمہارے شایان شان خود غرضی کو جیسا کہ چاہیے سرفراز نہیں کر سکتی۔ مجھے تمہارے علاوہ دوسروں کا بھی خیال رکھنا ہے۔ اور ان کے مفاد کے پیش نظر میں زندگی کے ایک ایسے طریق اور ارادے کی ایک ایسی روش کی پاداش میں سزا دینے پر مجبور ہوں جس کا ایک بہتر اور زیادہ منظم کائنات میں اچھا صلہ عطا کرتے مجھے بے حد سرت ہوتی تو اب اس کے متعلق مزید کچھ کہنے کی گنجائش نہیں ہے لیکن جس کائنات کی بنیاد میں اسی قسم کے اصول کے مطابق ہوئی ہو کیا وہ حقیقت میں عملاً عقلی کائنات ہوگی؟ اس امر کے ثبوت کے لیے کہ لذت زندگی کی حقیقی غایت نہیں ہے ایک آخری چارہ کار بھی رہ جاتا ہے کہ انسان اس کے متعلق اپنے اور غیروں کے اخلاقی شعور سے شہادت حاصل کرے جہاں تک کہ اقوال و افعال سے اس کا انکشاف ممکن ہو۔ پروفیسر تجوک اس بات کا اعتراف کرتے ہوئے کہ ایک مخلوط غایت کی اساس پر بیٹے فضیلت میں سعادت کو شامل کر لینے سے ایک ہم ساز نظام قائم ہو سکتا ہے کہتا ہے کہ: میں اس بات کی ایک قطعی و جوش رکھتا ہوں کہ میں اپنی ذات سے اس کو قبول نہیں منظر کر سکتا یعنی اگر ایک کلی نقطہ نظر سے فضیلت اور مسرت کو ایک ہی مفروضے کے دو تقادلات کی صورت میں پیش کیا جائے تو میں بے شبہ اخلاقی لحاظ سے آخر الذکر کو ترجیح دوں گا۔ نوع انسان کو موجودہ سے زیادہ ذہنی اخلاق بنانے کی کوشش کو میں صائب نہیں مسمار دے سکتا اگر مجھے پہلے ہی سے صاف طور پر معلوم ہو جائے کہ اس سے ان کی سعادت کم ہو جائے گی۔ مجھ پر واجب ہے کہ میری اپنی آئینہ ذاتی فضیلت کے متعلق بھی یہی طرز عمل اختیار کروں اور یہ مضمین کر لوں کہ جو نتائج سعادت عمار میں نمود

ہوتے ہیں انہیں کا یہ بھی ایک تبادل ہے۔ اس قول کا ناقد زیادہ سے زیادہ یہی کہ سختاپے کے قاری سے دریافت کرے کہ وہ اس کو کس حیثیت سے قبول کرے گا، آیا خود اپنے اخلاقی شعور کی صحیح ترجمانی کی حیثیت سے یا ہنری ہجوک کی ترجمانی کی حیثیت سے۔

یہ سب سے پہلے اس سوال سے کہ آیا افراد یا معاشرے کی فضیلت کبھی مساوات عامہ کے خلاف بھی ہوتی ہے یا نہیں ابھی ہم کو کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس وقت تک میری بحث صرف اسی حد تک رہی ہے کہ: حقیقت میں یہ حکم کہ میرے حق میں صاحب یہ بھی ہے کہ دوسروں کی مساوات کا ذریعہ بنوں، علم اس حکم سے فیض تک ہے کہ بجائے اس کے کہ اپنی مساوات کی خاطر دوسروں کو نقصان پہنچاؤں بہتر یہ ہے کہ انہیں کی مساوات کا باعث بنوں، مجھے مقدم الذکر کے خالص منطقی امکان کا اعتراف ہے لیکن موخر الذکر سے انکار۔ اور اس بنا پر میں باور کرتا ہوں کہ اخلاقیات کے معقول ہونے کا بعض خیالی اقران اکثر مرتبہ یا تو بہت اذہان میں علمی اثر پیدا کر دے گا یا بالکل ہی اثر نہ پیدا کر سکے گا نیز اس صورت کے جب کہ اس کی داخلی کھوٹی کو بچھڑا جس کے ساتھ وہ عملاً وابستہ ہے عقل کو یہ تسلیم کرتے ہوئے ہیں ہوتا ہے کہ آیا عقلیت کبھی بری چیز بھی ہو سکتی ہے یا کبھی ہم اس سے بے نیاز نہ ہو سکتے ہیں موت کے بعد صلہ پائے کا خیال خواہ وہ کتنا ہی قوی کیوں نہ ہو عقل اور بحکیم انسان میں موت نہیں پیدا کر سکتا جس میں عقل یہ حکم لگانے پر مجبور ہو کہ دوار کی اقسام نتائج کی بنا پر بری سمجھی جاتی ہیں ورنہ وہ بجائے خود بہت نیک ہیں جن جذبات کی مدد سے ہم نیک کرداری یا بد کرداری پر حقیقی منہوں میں غور کرتے ہیں وہ پرمردہ اور عمل پرور ہیں اگرچہ ایک مرتبہ بھی اس امر کی ترغیب ہو کہ جملے اور جملے کی طرف سے کوئی فرق

لے رسالہ (Mind) نسبتاً بہت قلمبند ہے کہ جو طلب ہے کہ جو کہ یہ جسے سے جھگڑتا ہے کہ وہ اپنی ذاتی لذت کے لیے اپنی فضیلت کو تشریفان کر دے کا بشرطیکہ وہ اس میں دوسروں کی لذت کو نقصان پہنچائے بغیر کامیاب ہو سکے۔ آئیامیراندیشی (Benevolence) کبھی اس کی ضرورت محسوس کرے گی کہ فضیلت کی خاطر سادگی کی قربانی کی جائے ایک ایسا مسئلہ ہے جن پر میں نے دوسری کتاب کے صفحہ ۲۴ فقرہ ۲ میں بحث کی ہے۔

نہیں ہے بجز اس ترتیب کے اتفاقاً امتیاح کے جو ایک فرد اور دوسرے افراد کی اغراض میں داخل ہے۔ اگر تم عام نوع انسان کو یقین دلا سکو کہ تمہاری نفس (Thrasymachus) فضیلت کو لازمی اور بنیادی طور پر صرف دوسرے شخص کا خیر قرار دینے میں حق بجانب تھا تو تم ان کو اس بات کا بھی یقین دلا سکتے ہو کہ اس کا وجود درواج پر منحصر ہے نہ کہ فطرت پر (Dyōnēon, ouphūseis) یعنی مختصر الفاظ میں وہ ایک دھوکا ہے نہ کہ حقیقت اور نیکوئی کی داخلی قیمت کے عقیدے پر وہ دنیائی عقائد بھی منحصر ہیں جو اس پر قائم ہیں۔

۴

اس نوبت پر یہ غور کرنا چاہیے کہ ہمیں یہ بحث کس نقطے پر پہنچاتی ہے۔ جن خیالات نے اس بات میں ہماری رہ نمائی کی تھی کہ اپنے بہو پر دوسروں کے بہو کو ترجیح دینا عقل پر مبنی ہے وہی ہیں اس خیال پر بھی مجبور کرتے ہیں کہ خود اپنے ذاتی بہو کو ترجیح دینا بھی بجائے خود بہتر ہے حقیقت میں ہم نے (کانٹ کی طرح) فضیلت اور سعادت کو بظاہر دو عقلی غایات کی حیثیت سے تسلیم کیا ہے۔ آخر لہذا کو اسی حد تک انسان کے حقیقی بہو کا ایک جزو قرار دیا جاتا ہے جس حد تک کہ اس سے فضیلت کا تقابلی برقرار رہ سکے۔

اس اصول کے متعلق واقعی پر فیس جو ک اور دوسروں نے یا غرض پیدا کیا ہے کہ اس اقرار سے دو غیر متجانس اور بے نسبت غایات یعنی فضیلت اور مسرت کا اقرار لازم آتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہو گا کہ ہم جس بنا پر مجبور ہوئے تھے کہ فضیلت کو حقیقی تسلیم کریں اسی بنا پر یہ بھی اسرار کرنے پر مجبور ہیں کہ قیمت کے اعتبار سے یہ غایت لذت سے بہت اعلیٰ ہے عقل کہتی ہے کہ خیر عامہ بھی ایک غایت ہے جس کا حصول تمام انسانی افعال پر لازم ہے اور وہ ارادہ عقل کی کسی ایسی کیفیت کو خیر نہیں قرار دے سکتی جو اس غایت کی طرف راجح نہ ہو۔ اور جو ارادہ صواب کے انتخاب کو لذت کے مقابلے میں زیادہ قیمتی نہ سمجھے

وہ غایت کی طرف راجح نہ ہو گا۔ جو شخص اس مفروضے پر کاربند ہو کہ اس کی ذاتی فضیلت اور لذت نفس دونوں میں اصلاً مساوی قیمت ہے وہ حقیقت میں بخیر کار نہیں ہے۔ اور اس بنا پر یہ مفروضہ بھی داخلی تناقض سے خالی نہیں ہے۔ اور یہ اصول کہ جو ارادہ خیر کی طرف رہ نالی کرے وہ فاعل کی ذاتی لذت کے مقابلے میں زیادہ قیمتی ہے ہیں اس بات کے لیے بالکل مجبور کر دیتا ہے کہ دوسروں کی لذت کو صرف اسی حد تک بالذات قیمتی سمجھیں جس حد تک کہ ان کی خوشگوار پر خیر کو ترجیح حاصل ہو۔ بالفاظ دیگر لذت کو صرف اسی حد تک بجائے خود قیمتی قرار دیا جاسکتا ہے جس حد تک کہ وہ اخلاق کے مطابق ہو۔ بے شک یہ شہوت، یعنی ان دونوں غایات میں تناقض مطلق اور دونوں کو ایک ہم آہنگ کل میں مربوط کرنے کا عدم امکان جس سے ان دونوں کا مشہد یہ تقابل باقی نہ رہتا (جہاں تک کہ تمام لذات ایک ہی سطح پر رکھی جائیں اور فضیلت مجبور ہو کہ ان میں ترجیح و تبدیل کے بغیر خارج ہی سے ان کو محدود کر دے) اس شہد کی ایک وجہ ہو سکتا ہے کہ ان اجزاء تک ہماری نظر کی کافی اور مکمل رسائی اب تک نہیں ہو سکی جو 'خیر مطلق' میں داخل ہیں۔ لیکن اس صورت میں علی الاطلاق کوئی منطقی تناقض نہیں ہے۔ اس پر یہ الزام نہیں لگایا جاسکتا کہ یہ دو غایات یا ایک ہی غایت کے دو اجزاء بے نسبت ہیں۔

اب عملی حیثیت سے اس اصول کا شمول (یعنی اس کا کہ فضیلت کو خیر کا ایک جزو اور ایک غالب جزو قرار دیا جائے) اخلاق کے معیار کی نسبت ہمارے خیال کو عام مسئلہ تصورات اخلاق سے ہم آہنگ کرنے اور عام مفہوم کے مطابق افادیت کی بعض زیادہ نمایاں مشکلات کو دور کرنے میں خود بہ خود گراں قدر خدمت انجام دے سکے گا۔ کیونکہ (۱) افادیت اور معمولی غیر مفصلاتی شعور اخلاق کے احکام میں سب سے نمایاں عدم مطابقت یہ ہے کہ اول الذکر کو اس بات سے انکار ہے کہ فضیلت میں ذاتی نکتہ ہے۔ (۲) غایت کے تخیل میں فضیلت کا شمول (جس سے ہم فی الحال عقلی خیر طلبی مراد لیتے ہیں) ہمیں اس بات کا موقع دیتا ہے کہ لذت بحیثیت مجموعی کے احاطے کی خواہش کے مفہوم میں، جس سے ایک شخص کی ذاتی لذت اپنے تناسب کے لحاظ سے خارج نہیں ہے۔

اُن لذات کے غیر متدل نشا ماکو بھی اس سے خارج کروں جن کو ہم حقیقی خیر تسلیم کرتے ہیں۔ اور ان کو بھی جو خیر خواہی کے تفوق سے کوئی مطابقت نہیں رکھتے، اور جن کو ہم لذات بے رحمی (cruelty) کہیں گے۔ ہم ان کے 'غیر مائل سادات' نتائج کے اثرات کی وجہ سے ان کو نہ صرف نامعلوم کرتے ہیں بلکہ ان کو ذاتی قیمت سے مٹوایا براسمجھتے ہیں کیونکہ وہ اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ اُن کو خیر سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور ہم اس شخص کو مرد و ٹھیکر مانتے ہیں جو اپنی رضامندی سے اُن سے لطف اٹھائے۔ اگرچہ وہ اتفاق سے (جیسا کہ روین اگھاڑوں میں ہوتا تھا جن میں دونوں مبارز مزایافتہ مجرم ہوتے تھے) ان سے اس طرح لطف اٹھا رہا ہو کہ عام آدمی کے منافی نہ ہو۔ (۳) ہم ان لذات کو اعلیٰ ذاتی قیمت سے منسوب کرتے ہیں جن میں حقیقی خیر طلبی کے اجزائیں شامل ہوں اور ان کو ذاتی فضیلت کے ادنیٰ درجے سے منسوب کرتے ہیں جو واقعی خیر عامہ کی طرف مائل ہوں، اگرچہ خیر عامہ اس شخص کے محک کا کوئی جزو نہ ہو جو اُن سے لطف اندوز ہو رہا ہے۔ ہمارے لیے ضروری ہے کہ پہلے عنوان میں خیر طلبی کی حقیقی لذات یا شخصی الفت کو شامل کر لیا جائے، بلکہ ایک معمولی حد تک دوسری اور طعنائی کی لذات بھی شامل کر لی جائیں جس حد تک کہ یہ دوسروں کی بے غرضی خیر سگانی پر دلالت کریں۔ دوسرے عنوان میں لذات عالی توقی (ambition) یا کسی مسابقت (emulation) اور تمام جمالیاتی اور ذہنی لذتوں کو داخل کر لینا چاہیے۔

اس طرح غالباً ان لذات کی ترجیح کو جائز ثابت کرنا فی الجملہ ممکن ہو گا جن کو عام طور پر اعلیٰ لذات کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اور یہ ترجیح معمولی شعور اخلاق کا ایک نہایت واضح جزو ہے۔ کیونکہ یہ باموسوم تسلیم کیا جاتا ہے کہ انجام کار معاشری اور ذہنی لذات کا ذوق بالواسطہ اجتماعی نتائج کے حق میں زیادہ سودمند ہے بہ نسبت خاص نفس پرستی یا غیر ذہنی تفریح کے۔ یہاں تک تو ہم نے فضیلت کی ترجمانی کی ہے اس حیثیت سے کہ اس میں بجز خیر طلبی، یا خیر طلبی اور (اس کے ماتحت) دانشمندی کے کوئی چیز شامل نہیں ہے۔ ہم نے اب تک لذت کے مقابلے میں دوسری لذت کو اعلیٰ اخلاقی قیمت سے منسوب کرنے کا کوئی اصول تسلیم نہیں کیا ہے، بجز

اس کے اس راست یا بالواسطہ اثر کے جو دوسروں کی لذت پر مرتب ہوتا ہے۔ اب اس بات کے دریافت کا موقع آیا ہے کہ آیا یہ تحدید حقیقت میں شعور اخلاق کے حکم کے مطابق ہے یا نہیں شعور میں ایسا کوئی جزو نہیں ہے جس کو ہم سوچ سمجھ کر داخلی قیمت سے منسوب کریں بجز (۱) لذت بمعنی سادہ غیر طلبی کے اور (۲) ایسی لذت کے جس پر مفید اجتماعی لذات کو تفوق حاصل ہے کیا ایک وجود عقلی کے غیر برترین کے متعلق ہمارا تحلیل صرف انہیں دو اجزاء تک محدود ہے؟ اگر (تصادف کی صورت میں) اس کا ارادہ عقل طور پر اپنی لذت پر دوسروں کی لذت کو ترجیح دیتا ہے اور جتنی لذت ممکن ہے اس سے مستمتع ہوتا ہے تو کیا ہم یہ کہیں کہ ایک انسان کو وہ سب کچھ میسر ہے جس کا وہ بجا طور پر خواہاں ہے؟ ایک سیدھی سادی جماعت جس کو مادی فراوانی کے ساتھ انتہا درجے کی مصومانہ سیر و تفریح کا موقع بھی حاصل ہو، اور جو نہایت گہری اور نہایت عالم گیر محبت کے مطابق زندگی بسر کرے (مثلاً بعض نائیت مورادی پادریوں کی نوآبادی والی زندگی) خواہ وہ کتنی ہی جمیل زندگیوں نہ ہو کیا حیات انسانی کی نسبت ہمارے اعلیٰ ترین نصب العین کے تحقق کمال کا باعث ہونے لگتی ہے؟ اگر کوئی جماعت جو قطع نظر ابتدائی مدارس کے ادنیٰ امتیاز تعلیم کے، جس کی فضیلت اور خوش وقتی کے لیے قطعی ضرورت ہے، تمام علوم و فنون، علم و فضل اور ہر قسم کی ترقی و تربیت ذہنی سے محروم ہو اس قابل ہے کہ ہمارے نصب العین کو متحقق کر سکے؟ اگر یہ یقینی ہو (جو کسی حال میں انتہا پسندانہ مفروضہ نہیں ہے) کہ جو جماعتیں اس شال سے قریب ترین ہیں وہ ان جماعتوں کے مقابلے میں پیش و نہلا کا اعلیٰ اوسط حاصل کر چکی ہیں جو زیادہ بلند خیال ہیں تو کیا ہم اس بنا پر ظلمی (obscurantist) مسلک کو رد کر سکتے ہیں اور کتب خانوں اور تصویر خانوں کو نذر آتش کر دیں اور علم و حسن کی ان تمام خواہشوں کو بر باد کر دیں جو اس سیار سے بلند تر ہوں؟ کیا ہم اس کو پسند نہیں کرتے کہ ان خواہشوں کی ضرورت ختم ہو جاتی ہے؟ اور یہ کہ ان کی تکمیل میں (بلکہ خواہشوں کی تکمیل کی کوشش میں جس میں ہر جزوی شے کے ساتھ اضافہ ہوتا جاتا ہے)، حقیقی انسانی خیر کا ایک بڑا جزو اور اس کی شرافت و قیمت کا ایک بہت بڑا سرچشمہ نہ ہاں ہے؟ اور کیا اس نوعیت کا یقین اس انتہا درجہ بہم پہنچنے پر مبنی ہو سکتا ہے

کہ جلد تیس اس نوعیت کی جدوجہد سے حاصل ہوتی ہیں یا جن کا احساس دوسروں میں پیدا کر دیا جاتا ہے وہ اس صورت میں غیر متغیر طور پر زیادہ شدید ہوں گی جب کہ ان کے ساتھ آنے والے الم کے ترقی پذیر تاثر کی رعایت رکھی جائے نسبت ان لذات کے جو معاشرہ کی اخلاق کی غلیظتوں کے مطابق زیادہ حیوانی تشفیوں کی صحت بخش اور معتدل جدوجہد سے قابل حصول ہو؟ کیا ہم سچ جج اس بات کے لیے تیار ہو جائیں کہ ایک ایسے علم مثلاً خالص ریاضیات کی تحصیل کو جسکی نسبت یہ بتایا جاسکے کہ زیادہ فوری اور نمایاں افادے کے دیگر علوم و فنون کے مقابلے میں کم تر مسرت بخش ہے مردود ٹھہرائیں؟ ان تمام سوالات کا جواب میں صرف یہی دے سکتا ہوں کہ نہیں۔ آخری غایات کے مسائل پر استدلال کرنا ناممکن ہے۔ مجھ سے صرف اتنا ہو سکتا ہے کہ عقلی افادیت کے نظام میں ان ترمیمات کا پتہ چلاؤں جن کے لیے ہم اس صورت میں مجبور ہو جاتے ہیں جب کہ فضیلت اور سعادت کے سوا اور غایات بھی تسلیم کر لی جائیں جن سے ہم اس وقت سے بچنے کے لیے تھے جب سے ہم نے فضیلت اور سعادت کو ایک ہی چیز سمجھ رکھا تھا اور جو آخری غایت کی نسبت ہمارے تخیل میں زیادہ اہم جزو ہے۔ ہم جس رائے پر پہنچ سکے ہیں اس کو اختصار کے ساتھ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے۔ انسان کی روح ایک تثلیث ہے شعور میں تین اجزاء یا اہلو یا قابل امتیاز فعلیتیں ہیں۔ یعنی فکر احساس اور ارادہ یا (زیادہ عام اصطلاح میں) مطلب اور اگر ان میں سے کسی ایک کو دوسروں سے بالکل جدا کر لیا جائے تو وہ ناقابل تصور ہو جاتا ہے۔ عقل، احساس اور ارادے کی ایک اچھی کیفیت ہوتی ہے اور ایک بری۔ اچھائی ان تینوں کی ایک خاص کیفیت پر مشتمل ہوتی ہے لیکن ہے کہ عام اعتبار سے یہ درست ہو کہ اگر فکر یا ارادہ خیر کو دوسرے دو اجزاء سے جدا کر لیا جائے تو ہم اس کی کوئی قیمت دریافت نہیں کر سکتے بلکہ مجرد لذت میں ہیں اس قسم کی قیمت حاصل ہوتی ہے۔ اسی

مفروضے پر لذتیت کی بنیاد قائم ہے۔ اور شاید اس مفروضے کو تسلیم کر لیا جائے،
خواہ ہم ان انتاجات کو قبول کرنے سے انکار ہی کیوں نہ کریں جو اس پر مبنی ہوں
بشرطیکہ ہم لذت مطلقہ کو حاصل معنی قرار دیں۔ لیکن اکثر مرتبہ اس بات کو بھلا دیا جاتا
ہے کہ بغیر مافیہ کے لذت بے معنی ہے اور یہ مافیہ جو حالت شعور کی خوشی کو آری
یا ناگواری کا باعث ہوتا ہے کم از کم ذہنی عقلی ہستیوں میں شعور کے دوسرے
پہلوؤں پر منحصر ہے۔ بے شبہ یہ ممکن ہے کہ تجربے کی کوشش سے صرف ہمارے
لذت بخش احساسات کی شدت کو پیش نظر رکھا جائے بغیر اس کے کہ ان کے
مافیہ کا خیال پیدا ہوا اور پھر ان کی قیمت کو اس شدت پر منحصر قرار دیا جائے لیکن
اس بات کو تسلیم کرنے کی کوئی وجہ موجود نہیں ہے کہ ہم واقعی ایسا کرتے ہیں یا یہ کہ جس
ایسا کرنا چاہیے شعور کی کسی کیفیت کی انتہائی قیمت کا اندازہ کرتے وقت ہم اس کے
مافیہ کا بھی خیال کرتے ہیں جیسے خواہ وہ خواہش اور ارادے کی کیفیت ہو یا معنی کی
نیز احساس کی ہو یا اس کے مافیہ اور اس کی شدت کی بعض دفعہ ہماری رائے
میں شعور کی ایک کم خوش گوار کیفیت نسبت زیادہ خوش گوار حالت کے زیادہ
قیمتی ہوتی ہے کیونکہ وہ اعلیٰ تر ذہنی استعدادات کی فعلیت پر دلالت کرتی ہے یا
خیر برتری کی طرف ارادے کی رہنمائی پر۔ اس میں شک نہیں کہ بعض دفعہ ہماری
فطرت کے مختلف اجزاء کو جو مشترک احساس اور ارادے کی تخلیق کی صورت میں
ظاہر ہوتے ہیں ایک ہی طریق عمل سے مساوی تشفی حاصل نہیں ہو سکتی۔ اور جس
صورت میں ایک ایسی راہ عمل اختیار کرنی پڑتی ہے جو ہماری فطرت کے کسی
ایک جزو کے حق میں قابل تشفی ہو اور پھر وہ دوسرے کی تشفی کا بھی باعث ہو سکے۔
لیکن انسان کے غامض خیالوں کی تشفی شامل ہوگی۔ ان خبیر (goods) کا
جو ہماری فطرت کے ان اجزاء کے ساتھ سب سے زیادہ وابستہ ہیں آپس میں
ایک دوسرے سے کیا ربط ہے اس پر ہم اگلے صفحات میں ایک عام حیثیت سے
غور کریں گے لیکن یہاں اثباتاً دینا کافی ہے کہ ہم نیاک ارادے کی انتہائی
لے اس امر کو بری طرح تسلیم کیا جائے گا کہ ان میں سے کوئی بھی دوسرے سے مکمل طور پر مستثنیٰ نہیں
قائم نہیں رہ سکتا۔ مثلاً نیاک ارادے میں کسی قدر خوش گوار احساس اور یہی قدر علم کا شامل ہونا لازمی ہے۔

قیمت کو تسلیم کر چکے ہیں۔ یعنی اس غیر میں ارادے کے دخل کو جس کو مشہور اخلاق عام ذریعہ انسان کے غیر کی حیثیت سے تسلیم کرتی ہے اور یہ کہ ہم اخلاقی حیثیت سے بعض خوش گوار احساس پر ذہنی فعلیتوں کی اس کی قدر و قیمت کو تسلیم کرتے ہیں۔ حالانکہ خوش گوار احساس کے بعض حالات کی بعض پر نفوق کی وجہ یہ ہے کہ وہ دوسروں کے مقابلے میں زیادہ تر فطرت کے دو اعلیٰ تر اجزاء یعنی نیک ارادے کی فعلیت یا عقل یا دونوں کی فعلیت کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔

۵

اگر ہم اپنی فطرت کے مختلف اجزاء یا عناصر یا فعلیتوں کے ربط پر تفصیلی نظر ڈالیں تو جو جس پر ہم بحث کر رہے تھے تو نفسیاتی مباحث کے متعدد دشوار اور اہم امور میں سمجھ جائیں گے۔ میں اس نوعیت کے نفسیاتی مسائل سے اس کتاب میں گریز کرنا چاہتا ہوں جہاں تک کہ ان کا اصل اخلاقی یا غرضی مقصد کے لیے براہ راست اور بلا واسطہ ضروری نہ ہو لیکن میں چونکہ ان سے اس وقت کام لے رہا ہوں اس لیے ان کے متعلق چند الفاظ کا اضافہ کر دیا جاتا ہے۔ میں ان نفسیاتی کے عام مسلک کو اختیار نہیں کروں گا جو احساس کو محض لذت اور اطمینان کے مساوی قرار دیتے ہیں۔ بظاہر یہ طریقہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ لذت کو اس کے باقیہ سے مجرور کر لیا گیا ہے حالانکہ جب ہم احساس سے بحث کرتے ہیں تو حقیقت میں ہمارا مقصد یہ نہیں ہوتا جس سے اس خیال کو تقویت پہنچتی ہے کہ ہم اپنے مشورے کے باقیہ کے قطع نظر اس کی لذتی (hedonistic) شدت کے سوا کسی چیز میں دلچسپی نہیں لیتے۔ مگر یا عقل سے میری مراد صرف ایک مدلل فکر ہے جس سے خارج کار امت اور ایک ہوتا ہے بلکہ ہمارے مشورہ کا وہ مجموعی ذہنی پہلو بھی جس میں ہر قسم کے وقوف کو مثال سمجھتا ہوں۔ میرے خیال میں خواہش ہماری فطرت کا طلبی پہلو ہے، اگرچہ اس میں اس کا ذہنی اور جسمانی پہلو بھی مضمر ہے جس سے وہ الگ ہو کر قائم نہیں رہ سکتا۔ ہمیں ایک حد تک اپنی خواہش کی چیز کا علم ہونا ضروری ہے۔ اور خود خواہش ہی ایک

قسم کی کیفیت احساس ہے اگرچہ وہ اس کے علاوہ بھی کچھ ہے۔ جذبہ محض ایک قسم کی حیثیت کا نام ہے لیکن یہ لفظ عموماً او حقیقتہ حیثیت کے ان حالات کے لیے مخصوص ہے جو احساسات جسمانی پر مشتمل نہیں ہیں اور نہ ان سے پیدا ہوتے ہیں۔ بلکہ وہ ان تصورات اور اعلیٰ خواہشوں کے وجود پر دلالت کرتے ہیں جو نصب العین معاصر کی طرف راجع ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان امتیازات سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ شعور کے پہلوؤں سے بحث کی جائے نہ کہ متناہز اور قابل انفکاک اشیاء یا واقعات یا حالات سے بعض مثالوں میں ان کا فرق صاف طور پر واضح ہوتا ہے اور اس قابل ہوتا ہے کہ ان کی آسان سی تجرید سے ہماری فکریں ایک باریک فرق قائم ہو جائے۔ لیکن بعض مثالوں میں وہ ہوتے تو بالکل ایک ہی ہیں مگر ان میں اختلاف اس لیے نظر آتا ہے کہ وہ مختلف زاویوں سے دیکھے جاتے ہیں مثلاً ایک ریاضیاتی دماغ کو ریاضی اعمال سے جو خوش گوار محسوس ہوتی ہے اور ایک غیر ریاضیاتی دماغ کو ان اعمال سے جو ناگوار محسوس ہوتی ہے ان میں فرق قائم کرتے ہوئے کہیں کوئی دشوار محسوس نہیں آتی۔ اس کے برخلاف اگر ایک شخص یا موضوع اور اس کے معروض کے مسلمہ ربط پر غور کیا جائے تو رنگ کے سادہ ادراک کو ایک ذہنی فعالیت قرار دیا جائیگا، اور اگر اس پر موضوع کی محض ایک حالت کی حیثیت سے غور کیا جائے یا معروض میں اس شخص کی دلچسپی کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو اس کو حیثیت کی ایک حالت قرار دیا جائیگا۔ اس طرح ہم ایک ہی خواہش پر یا موضوع کی محض ایک خاص حالت کی حیثیت سے غور کر سکتے ہیں یا حیثیت کے اعتبار سے یا اس حیثیت سے کہ وہ ایک غایت کے ذہنی تصور پر دلالت کرتی ہے یا یہ کہ وہ طلبی فعالیت ہے جو اس غایت کے تحقق کا باعث ہوتی ہے۔ علاوہ اس کے اخلاقیاتی تحقیقات کو ممکن بنانے کے لیے اس امر کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی کہ شعور کے ان اساسی پہلوؤں کے فرق اور ان کے باہم ایک دوسرے پر منحصر ہونے کی مثال پیش کی جائے۔ یہاں صرف اس امر پر زور دیا جاسکتا ہے کہ شعور جس قیمت کو تسلیم کرتے ہیں اگر اس کے پہلوؤں کو ایک دوسرے سے بالکل الگ کر دیا جائے تو وہ کسی ایک پہلو پر منحصر نہیں ہوتی جتنی کہ ایک انتہا پسند لذتی بھی لذت کے تصور کو اس صورت میں واضح معنی سے

منسوب نہیں کر سکتا جب کہ لذت کو اس وقت سے منقطع کر دیا جائے کہ خوش گواری ایک شخص کو محسوس ہو رہی ہے یا ایک چیز سے محسوس ہو رہی ہے۔ ایک انتہاپسند ترانس (rigorist) کے لیے یہ ثابت کرنا دشوار ہو گا کہ اس شخص کے پاس اس قسم کے نیک ارادے کی کیا قیمت ہو سکتی ہے جس کو خود یہ علم نہ ہو کہ اس نے کیا ارادہ کیا تھا اور نہ اس بات کی پروا ہو کہ آیا اس نے کسی چیز کا ارادہ کیا تھا یہی باتیں۔ شعور اخلاق ہماری بہت انسانی نہیں کرتا کہ تجربہ کے عظیم نشان کام کو بھولے سے بھی ہاتھ لگائیں بشرطیکہ وہ کسی حد تک ممکن بھی ہو۔ وہ اپنا حکم فی الجملہ شعور کی قیمت پر لگاتا ہے۔ ایک خیر کا دوسرے سے موازنہ کرنے اور تصادم کی صورت میں کسی ایک کا انتخاب کرنے میں اکثر اس امر کی ضرورت پیش آتی ہے کہ ایک پہلو کی دوسرے سے مکمل اضافی تجربہ عمل میں لائی جائے لیکن شعور اخلاق اس بات کا فتویٰ نہیں دیتا کہ دوسرے پہلو کو کوشال کیے بغیر کسی ایک پہلو کی مخصوص قیمت بھی آیا کوئی چیز ہوتی ہے یا ایک پہلو کی قیمت کا اندازہ دوسرے پہلو کی طرف رجوع کیے بغیر پوری طرح ہو سکتا ہے یا یہ کہ خیر کا تصور ان میں سے کسی ایک کے تحت قائم ہو سکتا ہے۔ ان ان عقلی حیثیت اور ارادہ پر مشتمل ہے۔ اور انسان کی ایک مکمل حالت ان تینوں اجزاء کے انتہائی ربط کی ایک مکمل حالت ہے۔

اس نوبت پر ممکن ہے کہ ایک قاری جو فنگر کے افادی طریقوں کی طرف مائل ہو یہ سوال کرے کہ تم کو کس طرح معلوم ہوا کہ علم خیر ہے یا (اگر تم اس پر اے میں ادا کرنا پسند کرو تو) جو لذت تحصیل علم یا سنی طلب کے دوران میں پیدا ہوتی ہے وہ کھانے پینے کی لذتوں سے اعلیٰ ہے؟ جواب ضرور یہ ہو گا کہ میں حقیقت میں ایسا ہی سمجھتا ہوں میں ایک بلا واسطہ حکم لگاتا ہوں اور یہ اس حیثیت سے ایک اولیائی حکم ہے۔ میری عقل کا فتویٰ یہی ہے قیمت کے احکام آخری ہیں، نیز اخلاقیاتی، افادیتی یا کوئی اور اصول بجز قیمت کے احکام کے اور کسی چیز پر قائم نہیں ہو سکتا، تو اس صورت میں ایک قاری یہ کہہ سکتا ہے کہ اگر یہ خالص وجدانیت ہیں تو اور کیا ہے؟ آئندہ باب سے واضح ہو گا کہ اس میں کس حد تک تسلیہ کرنے کے لیے تیار ہوں گے۔

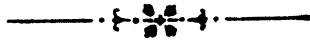
۱۔ انانیت میں جو عقلی تناقض ہے اس کے تعلق فان تہم نے ٹھنڈے اور اس اسٹریٹریز پر اپنی

مانیہ سلسلہ سابقہ - تنقید کے دوران میں پرزور بحث کی ہے - (Fithichs studien) pp. 3۷-80 زیادہ حالیہ زمانے میں مسکور نے چپے ہوئے الفاذا میں اس شکل کو یوں ظاہر کیا ہے کہ :- پس انانیت کا دعویٰ یہ ہے کہ ہر شخص کی مشرت ہی تنہا غیر ہے متحدہ مختلف چیزیں وہی ایک غیر ہیں جو ان میں سے ہر ایک میں ہے۔ یہ تو تاقض کا ل ہے کسی اور نظریے کی اس سے زیادہ مکمل اور مفصل تردید نہیں ہو سکتی۔ تاہم پروفیسر بھوک کا دعویٰ ہے کہ انانیت مطابق عقل ہے۔ ایک ایسا قیاس ہے جس کو وہ پہل قرار دیتا ہے (Principia Ethica, 1903, p. 99) بلکہ اس کے ساتھ اس بات میں بھی اتفاق کر دے گا کہ یہ موقف اس منہم میں متضاد فی الذات ہے جس میں کلیتی (Universalistic) لذتیت نہیں ہے۔ اور یہ کہ بھوک اپنی تمام باریک بینیوں کے باوجود اس چیز سے بچ نہ سکا جو حقیقتہً فکریں غیر متوافق ہے اگر وہ حقیقی یا موری تاقض سے بچ بھی جائے لیکن مجھے مشورہ ہے کہ اس خیال سے اتفاق نہیں ہے کہ اس منطقی تاقض کو ظاہر کر دینے سے بھوک کے موقف کی تردید کا ل نہایت آسانی سے ہو جاتی ہے۔ اس کے لیے میرے نزدیک یہ دلائل ہیں : (۱) وہ انانی میں کے ساتھ بھوک بحث کر رہا ہے کال موضوعی غیر کے منطقی غالباً مشرور (اور خود میرے تخیل کو منظور نہ کرے گا اگرچہ مجھے اعتراف کرنا چاہیے اور میں نے اس بارے میں بحث بھی کی ہے کہ اگر وہ اچھی طرح سوچ لے کہ خود اس کے اس استدلال میں کیا غیر مضمر ہے تو اس تخیل تک اس کی بھی رہ نہائی ہوگی۔

(۲) بھوک نے صرف اتنا اعتراف کیا تھا کہ انانی ایک نقطہ نظر سے حق ہے۔ جسے جس حد تک کہ وہ یہ امر دریافت کرنے سے انکار کرتا ہے کہ انانی کے احکام ان احکام سے متوافق ہیں جن کو وہ دوسروں کے عقلی احکام تسلیم کرنے پر مجبور ہے اور اپنے آپ کو صرف اس امر کے استفسار تک محدود کر دیتا ہے کہ آیا وہ اپنے ذاتی احکام کو اپنے نقطہ نظر کی رو سے ان سے متوافق کر سکتا ہے۔ بے شک بھوک کو یہاں تک جانا چاہیے تھا کہ یہ نقطہ نظر جو مقبولیت میں کال نہیں ہے حقیقت میں مقبول نہیں ہے۔ اس نے ابتداء میں کتاب کی آخری طبع میں اس حق کو ایک حد تک ادا کیا ہے۔

(۳) اور اگر ہم تسلیم بھی کریں کہ انانی مقبولیت سے منہم ہے تو یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ وہ کیوں مقبولیت کی پروا کرے؟ کلیتی لذتی اصول کی جتنا برا اس سوال کا جواب ادا کرنے کی دشواری ہی بڑی حد تک پروفیسر بھوک سے عقل علمی کی ثنویت تسلیم کرنے کا باعث ہوئی۔ اور مجھے متین نہیں ہے کہ مسکور نے اس سوال کا جواب نہایت اطمینان بخش پہلے میں ادا کیا ہے جو باوجود اس کے کہ لذتی نہیں ہے اس امر کے لیے تیار نہیں معلوم ہوتا ہے کہ اپنے میزان میں نیک راہ سے کو اہل ترین معلم دے۔

باب



وجدانیت



۱

وجدانیت سے عموماً یہ نظریہ مراد ہے کہ افعال کے صواب و خطا کا حکم اولیاتی حیثیت سے لگایا جاتا ہے بغیر اس کے کہ ان کے نتائج کی طرف رجوع کیا جائے۔ ایک خیال تو یہ ہے کہ جب فعل وقوع میں آتا ہے تو ضمیر یا قوت اخلاق (خواہ اس کا نام کچھ ہی ہو) کردار کے جزوی طریقوں پر حکم لگاتی ہے۔ اس اصول

کو پرفیسر جوک نے فیلسفیانہ وجدانیت کے لقب سے موسوم کیا ہے۔ اور وہ جس اصول کو فلسفیانہ وجدانیت کا نام دیتا ہے وہ یہ ہے کہ وجدانی حقیقت سے جس چیز پر صواب یا خطا کا حکم لگایا جاتا ہے وہ ہمیشہ کردار کا ایک عام قانون ہوتا ہے جس کے مطابق ایک خاص طریق عمل کا مبنی براخلاق یا خلاف اخلاق ہونا مستحکم ہوتا ہے۔ پہلی رائے کے مطابق ضمیر ایک ایسا آمر ہے جو ہر وقت تفصیلی ہدایات نافذ کرتا رہتا ہے کہ جزوی مثالوں میں کس طرح عمل کیا جائے۔ دوسرے خیال کی رو سے ضمیر ایک متقن ہے جس کے آئین و قوانین اسی ذہنی طریقے سے جزوی مثالوں میں عمل کرتے ہیں جس سے ایک صحیح قانون پارلیمان کے نفاذ کا موجب ہوتا ہے۔ وجدان کو پھر دو جماعتوں میں منقسم کیا جاسکتا ہے اس لحاظ سے کہ اس قوت کی ماہیت کے

لے یہ اغلب ہے کہ بہت سے 'وجدانین' ان دونوں انتہا پسند خیالات کے بین میں کسی مقام کو پسند کریں گے۔ وہ یہ کہیں گے کہ بعض قوانین وجدانی حقیقت سے علی الاطلاق ذمہ داری کی چیز نظر آئیں گے۔ اور بعض اور صورتوں میں فیصلہ اس لمحے کے وجدانی حکم کے اعتبار میں ہونا چاہیے۔ سوال یہ ہو سکتا ہے کہ ہم وجدانی کی ان مثالوں کو کہاں سے حاکم کریں جو افادہ بحث میں پہلے ہی سے مفروض ہیں۔ ایک بڑی حد تک وہ ایک سب سے کا پتلا ہے جس کو بنانے کے بعد مارٹن لوتھر کرادیا جاتا ہے۔ یہ عام طور پر پایا جانے والا اکثر مضیف جو عموماً اس نام کے ساتھ وابستہ ہیں ان لوگوں کے مقابلے میں جو اس خیال کو عام طور پر پیش کرتے یا اس پر حملہ کرتے ہیں نتائج پر غور کرنے کی ضرورت اور صحیح معنی میں غیر عام کی ترقی کے اعلیٰ ترین مفروض کے متعلق بہت زیادہ واقف کرتے ہیں۔ لیکن اس امر سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ پادری ٹیلر (Dissertation of Virtue) میں) اور ریڈ اس موقف کے قریب پہنچ گئے ہیں۔ جس مصنف نے وجدان کی اصطلاح کو ایک مذہب کی اختصاصی اصطلاح کی حیثیت سے خاص طور پر سب سے پہلے رائج کیا ہے اس کا نام پرنسٹون ہے۔ لیکن مصنف مذکور کے اقرافات اتنے زیادہ ہیں کہ وہ تمام مضامین کو معاً غیر اندیشی جب کہ اس کو غیر لذی منہوم میں لیا جائے اور عدل میں تحویل کر دیتا ہے۔ اس کی کتاب (Review of the principal Questions and difficulties in morals (1769) کی نسبت میر و خیال ہے کہ مالید زائے ملک اخلاقیات میں جتنی کتابیں چھپی ہیں ان سب میں بہتر ہے۔ اس میں کانٹ کے اصول کو

متعلق ان کی کیا رائے ہے جس کے مطابق ادنیٰ قیامی احکام لگائے جاتے ہیں۔ بعض وجہ انہیں کے نزدیک عقل ہی یہ قوت ہے اور بعض کے نزدیک 'ماثر اخلاق' لیکن جو ملکہ اخلاق کے احکام پر دلالت کرتا ہے اس کی ماہیت کی بحث اسی وقت بہتر رہے گی۔ اختیار کر سکتی ہے جب کہ اس ابتدائی اور آسان سے سوال کا جواب حاصل ہو جائے کہ جہاں تک افعال کے نتائج کی پیش بینی ممکن ہے آیا ان کا لحاظ کیے بغیر ہم افعال کو صائب یا غیر صائب قرار دیتے ہیں؟

جو عقیدہ غیر فلسفیانہ وجدانیت کے نام سے نہایت اوصور سے پن سے پیش کیا گیا ہے وہ اس قابل نہیں ہے کہ اس کی تردید کے لیے سنجیدگی سے کام لیا جائے۔ اگر یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ قوت اخلاق کی ہدایات اس درجہ متعکس ہیں کہ وہ کسی عام یا عقلی اصول کی پابند نہیں معلوم ہوتیں اور اگر تسلیم کر لیا گیا ہے کہ میں چونکہ آج حالات کی ایک خاص فضا میں اپنے نفس کے اندر ایک ناقابل بیان ہیجان محسوس کر رہا ہوں جس کی وجہ سے ایک خاص طریق عمل اختیار کرنے پر مجبور ہونا پڑتا ہے، اور کل ممکن ہے کہ مجھے یہ ہدایات ملیں یا میں خود ہی اپنے نفس کو یہ ہدایت دوں کہ کچیاں حالات میں جو اول الذکر سے کسی طرح متمايز نہ ہو سکیں بالکل مختلف طرز عمل اختیار کیا جائے تو اخلاقی معیاروں کی حیثیت محض ایک بے قاعدہ وہم و دوسو اس کی رہ جاتی ہے، جس کی اس عقیدے کے ساتھ مطابقت پیدا کرنا دشوار ہے کہ فرائض کا ایک معروضی معیار بھی ہے۔ کیونکہ اس امر سے انکار کرنا دشوار ہے کہ اگر مختلف لیکن متماثل حالات میں ایک ہی فرد کے حق میں مواب و خطا بالکل ایک سے نہیں ہو سکتے تو مختلف اشخاص کے حق میں اور بھی کم مماثل ہوں گے۔ اور اس کے ساتھ ہی اخلاق کے معروضی قانون کا سارا تصور ہوا ہو جاتا ہے یقیناً و معمولی کیا جا سکتا ہے کہ کسی دو افعال کے حالات بالکل ایک سے نہیں ہوتے، لیکن تمام قابل لحاظ انہوں خبر دیکھاں ہو سکتے ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ ہر مثال کے حالات و واقعات کے مطابق ضمیر اپنے حکم کو بدلتا رہتا ہے، اور یہ کہ دوسرے

بقیہ حانیہ معجزہ گزشتہ۔ اس کی پیچیدگیوں سے الگ کر کے بیان کیا گیا ہے۔ یاد رہے کہ اس باب میں ایک نام نہاد کی رائے پر تنقید کر رہا ہوں نہ کہ کسی خاص شخص پر۔

اشخاص کے ضمیر اپنی اپنی روشنی کے تناسب سے ایک سے حالات اور واقعات ہیں ہمیشہ متماثل احکام لگاتے ہیں تو کوئی نہ کوئی قانون یا اصول ایسا بھی ہونا لازمی ہے جس سے اس امر میں فرق و امتیاز قائم ہو سکے کہ کون سے حالات ہمارے فرض کو بدل دیتے ہیں اور کون سے نہیں بدلتے خواہ یہ قانون یا اصول ایک فرد کے شعور و اخلاق میں کتنا ہی مجبور اور دھندلا سا ہو، پس اس بات کو مان لینے کے باوجود کہ اخلاق کے حکام ایک نفسیاتی حقیقت کے اعتبار سے سب سے پہلے اور نہایت وضاحت کے ساتھ جزدی مثالوں میں ہی بنے نصاب ہوتے ہیں (جس طرح کہ منہ سے کے اصول کو علم کی روش سے عام علوم متعارف کی صورت میں ڈھالنے سے بہت پیش ہی جزدی ماکن و انبیا و براہ حکام نکلیا جاتا ہے) معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ہمارے اخلاق کے حسب روی احکام کی تخلیل سے وہ تمام اصول دریافت ہو سکتے ہیں جن کے مطابق یہ احکام لگائے جاتے ہیں ممکن ہے کہ کٹر تحلیل اور فلسفیانہ زبان ان احوال کے باریک فرق و مدارج کے صحیح اظہار کے لیے ناکافی ہوں جن پر بحسبہ حالات میں اخلاق کے حقیقی احکام منحصر ہوتے ہیں لیکن ایک شخص کو خیال ہو گا کہ اس کے قریب قریب کوئی چیز اور اخلاقیاتی حکم کے بعض عام قوانین یا اصول ایک شخص کے ذاتی اور دوسروں کے احکام واقعی کے وسیع تقابلی مطالعے سے مستنبط ہو سکتے ہیں اگر اس سے انکار کر دیا جائے تو اخلاقی تعلیم قطعاً نامکن ہو جائے گی۔ یہ قول کہ دشال نصیحت سے بہتر ہے ممکن ہے کہ کوئی صورتوں میں بالکل صحیح ثابت ہو، نہ صرف اس کے جذبی اثر کی وجہ سے بلکہ اس ذہنی تجلی کی بدولت جو مختلف دشواریوں میں ایک نیک انسان کے کردار سے نمودار ہوتی ہے۔ یہ کہے کہ ایک نیک انسان کی زندگی پر غور کرنے سے جوہن حقیقی یا ظہن شدہ تاریخ میں ملتی ہے وہ نصب بعین سمجھ میں آسکتے ہیں جو بعض نصایح کے نظام میں بشرطیکہ ان کو جزدی استعمال سے الگ کر لیا جائے کافی طور پر جمع نہیں ہو سکتے۔ ایک عام قانون اکثر ادا اور امتثالی صورت میں نہایت خوبی کے ساتھ نمایاں ہوتا ہے۔ سیکسکا کی تحریرات بلکہ پہاڑی کے خطاب Sermon of the Mount سے نصیحت حاصل ہو سکتی ہے اس سے زیادہ وضاحت اور قوت کے ساتھ صابح سامری کی تمثیل نے خیرات (Charity) کی تعلیم دی ہے لیکن اس کے

بادجوہ متحمل انسانوں کو اب بھی اتفاق ہے کہ کسی نہ کسی نوعیت کی اخلاقی تعلیم (خواہ وہ کتنی ہی مبہم اور عام ہو، اور حقیقی زندگی کی پیچیدگیوں کے مقابل میں کتنی ہی ناکافی ہو) ممکن، خواہش کے لائق اور ضروری ہے جب کہ ایک بچہ ہم سے دریافت کرتا ہے کہ آیا وہ کسی غیر شخص کے باغ سے پھول چن سکتا ہے تو ہم اس سے یہ نہیں کہتے کہ میرے اچھے بچے یہ تو نامتو اس خاص مثال کے حالات پر منحصر ہے۔ اور اگر میں اس مسئلے میں ایک عام قاعدہ مقرر کر دوں تو وہ میری ناروا اعتادیت پر دلالت کرے گا۔ اس لیے ہر موقع پر اپنے ضمیر سے مشورہ کرو اور نتیجہ ہر حالت میں ٹھیک ہی ہو گا۔ بلکہ اس سے برخلاف ہم فوراً کہہ اٹھتے ہیں کہ 'پھول مست چنؤ کیونکہ یہ چوری ہے اور چوری غیر صائب ہے۔' پس قانون کی خامی اور عدم یقین، اور زندگی کے گونا گوں مسائل کا تصفیہ کرنے میں اس کے عجز، اور مستثنیات کی ضرورت وغیرہ کے متعلق خواہ کتنی ہی احتیاط برتی جائے تاہم اتنا ضرور اعتراف کرنا پڑے گا کہ اخلاق میں ایک نقطہ ایسا بھی آتا ہے جس سے تمام راست گو افراد اور تہربا تمام فلاسفہ اتفاق کرتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کردار کے قوانین عام ہوتے ہیں۔ اخلاق کو یادداشت کے عنوانات کی صورت میں محدود نہیں کیا جاسکتا لیکن ہم یادداشت کے عنوان قائم رکھتے ہیں اور رکھنا بھی چاہئے۔ اور ان تمام چیزوں کو جس تناسب سے تسلیم کیا جائے اسی تناسب سے غیر فلسفیانہ وجدانیت بتدریج وجدانی مذہب کی فلسفیانہ گونا گونی میں مبدل ہو جاتی ہے اور اس لیے اس پر بھی اس تنقید کا اطلاق ہوتا ہے۔

تجھ کو انکی عظیم شان تصنیف کا سب سے بڑا و حصہ عام فہم اخلاق کی تحلیل پر مشتمل ہے۔ کردار کے عام قوانین کی وضاحت، یقین، اکتفا، اور عام مسئلہ قوانین کردار کے یہ بھی ہونے کی نسبت وجدانیت کے بے ربط بیانات کی اس سے پہلے کبھی اتنی شخص جامع اور آگاہی شخص تحقیق نہیں ہوئی تھی۔ یہ اہم کام اب ہونے کے لیے پائیکمیل کو پہنچ چکا ہے اور اب اس بات کی ضرورت باقی نہیں رہی

پھر اس کی تفصیلات میں جا پڑیں۔ یہاں ان دشواریوں کا نہایت سرسری ماکہ کھینچ دینا کافی ہو گا جن سے اس طرز کے اخلاقی افکار کو مقابلہ کرنا پڑتا ہے۔

(۱) اس مفروضے کے باوجود کہ جلی میلانات ہی خاص قسم کے اعمال

کے انتخاب کا باعث ہوتے ہیں۔ سوال یہ ہو سکتا ہے کہ ہم کیوں بے تیز، اور نامعقول ہیجانات پر اعتماد کریں جو خود اپنی نسبت عقلی توجہ سے قاصر ہیں۔ ایک نفس باقی حقیقت کے اعتبار سے اس قسم کے احکام کو نہیں تو کر لیا جاتا ہے، لیکن ان کی کمیت کی کیا دلائل ہیں؟ اگر یہ کہا جائے کہ وہ اخلاقی عقل کے احکام ہیں تو ہم سوال کر سکتے ہیں کہ آیا حقیقت میں یہ بات معقول ہوگی کہ ہم نایاب پر غور کیے بغیر عمل کرنے لگیں؟ عقلی کردار کے اور کیا منہ ہو سکتے ہیں بجز اس کے کہ ہم اپنے انتہائی مقصد کے واضح تخیل کو پیش نظر رکھتے ہوئے عمل کریں اور وہ وسایل اختیار کریں جو اس سے حصول کیلئے

سب سے نوزوں معلوم ہوں؟ یہ انگریزی مثل کہ جت لگانے سے پہلے آگے کو دیکھ لیا کرو تمام عملی حیثیت سے سب سے زیادہ واضح ہے۔ ہر عمل میں مقصود ہی بجان کی اطاعت کو پہلی نظر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہماری فطرت کے اعلیٰ پہلو سے نمودار ہوتی ہے، اس مثل کو اختیار کرنے کے مرادف ہوگی کہ جت لگانے سے پہلے آگے کو دیکھ لیا کرو۔ بے شبہ بعض حالات و واقعات ایسے بھی پیش آتے ہیں جن میں صورت حال پر ایک عاجلانہ اور ناممکن تجربے کے بعد جت لگائی جا سکتی ہے۔

مگر چونکہ خوف ہوتا ہے کہ ہمیں جت لگانے کا موقع ہاتھ سے جاتا نہ رہے۔ لیکن میدان جنگ یا شکار کا وہیں نہایت تکلیف دہ اور نازک موقع پر بھی قدم اٹھانے سے پیشتر چاروں طرف ایک نظر ڈال لینا ضروری ہے جس طرح کہ امام احمدہ درویشی کیسیل میں جو فرصت والوں کا کام ہے اپنے گرد و پیش دیکھ بھال لینا پڑتا ہے۔

(۲) اخلاقی تصورات بھی جو ان کے حامیوں کو مدد بھی اور تکلیفی معلوم ہوتے ہیں مختلف نسلوں اور مختلف افراد میں بلکہ ایک ہی نسلیہ رکنی زندگی کے مختلف عہدوں میں نہایت مختلف ہوتے ہیں۔ اس سلسلے کے ان عواطف کے اختلافات کی تفصیلی مثال غیر ضروری معلوم ہوتی ہے جو جان لاک کے زمانے سے ہر بریٹ اسپنسر تک افادہ می مضنین کی بحث کا موضوع رہ چکے ہیں۔ جس سلیم دی گئی ہے کہ اپنے ماں باپ

اور بزرگوں کی تعظیم کر س لیکن بعض سلیس صفوہ ہستی پر ایسی بھی گزری ہیں جو ان کو کھانا ایک مقدس فرض سمجھتی ہیں۔ اوسط درجے کے یونانی عوام ان افعال کو باعث عزت سمجھتے تھے جن کو موجودہ زمانے کی مہذب اور شایستہ جماعتوں میں جرایم میں شمار کیا جاتا ہے۔ خدا پرست اور تعلیم یافتہ متقیین (Puritans) حبشیوں کو بکالے جاتے اور اُترستان کے باشندوں کا شکار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں پاتے تھے۔ ایک سربراہِ درہ انجیلی نہیں جان توں نے فخر کے ساتھ بیان کیا تھا کہ اس نے ایک بردہ فروشی کے جہاز پر لبنان کے حجرے میں جہاں سے چند ہی قدم کے فاصلے پر ان مصیبت زدہ انسانوں کا ایک گندہ ہجوم تھا میں کی مصیبت کا وہی باعث ہوا تھا یعنی ساعتیں گزاریں مقدس راز و نیاز کی اس سے شیریں ساعتیں اس کو کبھی نصیب نہ ہوئیں۔ اس کے علاوہ بعض مہذب نسلوں میں ایسے فضائل بھی پیدا ہو گئے ہیں جو حالیہ ترقیوں کا نتیجہ معلوم ہوتے ہیں مثلاً مذہبی رواداری، حیوانات کے ساتھ رحم دلی (Humanity) وغیرہ۔

فلسفہ اخلاق کے متدیوں کی نظریں وحدانیت کے خلاف یہ اعتراضات عموماً نہایت سخت اور مسکت معلوم ہوں گے لیکن حقیقت میں شاید ہی سب سے کم زور ہیں۔ تو ان اخلاق کی نسبت رفتار ترقی اور معاشری تہذیب کی ایک ہی سطح پر مختلف افراد میں اس کے غیر مساوی ارتقا سے اخلاق کے احکام کی اولیائی نوعیت پر کوئی حرف نہیں آ سکتا۔ اگر بعض وحشی انسان پانچ سے زیادہ کی گنتی نہیں کر سکتے یا قدیم زمانے کے بعض یونانی علماء جن کو علم و فضل میں یدِ طولی حاصل تھا اقلیدس کی پہلی کتاب کمی پانچویں شکل سمجھنے سے قاصر تھے تو ہمیں نہ ریاضیات کے علوم متعارف پر شبہ ہوتا ہے اور نہ قرآین استدلال پر۔ حتیٰ کہ جمالیات کے احکام کی معروضیت کے متعلق ہم میں سے بعض لوگوں کا عقیدہ ذرا بھی متزلزل نہ ہوگا اگر ایک زولو

لے یہ فرض کرتے ہوں گے کہ یہاں کبھی قوت بیان کیا جاتا ہے ایک امر واقعہ ہے۔ حالانکہ مجموعہ یہ ہوگا کہ ان کے نزدیک اس سے بڑی اعداد کے لیے کوئی الفاظ یا علامات نہ ہوں گے۔

(Zulu) تصویر کو الٹ کر دیکھئے یا بجرے کا ایک اپنے طرہ طالع اکثر رائے بجرے پر شوخ رنگ کی نمائشی تختی لگانے کو ترجیح دے، یا جو ذوق کوشش کالج کو اسفورد کی تعمیر کے نمونوں میں سب سے زیادہ اطمینان بخش ظاہر کرے وہ بیسویں صدی کو پسند نہ آئے، یا اگر موجودہ زمانے میں فنونِ جملہ کے نہایت شایستہ ناقدین میں بھی قابلِ لحاظ اختلاف رائے موجود ہو۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ وجدانیں اس دعوے کی طرف بالِ نظر آتے ہیں کہ افراد کے اخلاقی احکام خطا سے منزہ بھی ہیں اور مستند بھی، لیکن اخلاقی احکام کی خود رائی، نا عاقبت اندیشی اور بے ربطی کا یہ اہتہا پسند نقطہ نظر کسی حال میں بھی ناگزیر نہیں ہے۔ ہم اصولِ اخلاق اور ریاضیات کے علوم متعارفہ کی صحت کو تسلیم کرتے ہیں باوجود اس کے کہ اکثر لوگوں کا استدلال غلط ہوتا ہے اور بعض تو گھننا ہی نہیں جانتے۔ ممکن ہے کہ انسان کے اخلاقی احکام وجدانی ہوں لیکن ان کا خطا سے منزہ ہونا ضروری نہیں۔ بدیہی صدائیں بھی ہر شخص پر واضح نہیں ہوتیں جس طرح کہ احساسِ موسیقی یا ریاضیاتی ذہانت کے کئی مدارج ہیں اسی طرح اخلاقی تجلی کے بھی کئی مدارج ہیں۔ اخلاقی حکم کے اختلافات فکر کے وجدانی اسلوب کے تحت ہیں اس قدر قابلِ اعتراض نہیں معلوم ہوتے جیسا کہ ذیل کے اعتراضات کا حال ہے۔ اگر یہ یقیناً بحث یہ ہو سکتی ہے کہ زیادہ عام نوعیت کی وجدانیت ان اختلافات کی کافی توجیہ نہیں کر سکتی۔

(۳) ہر چند ایک خاص قسم کی وجدانیت حقیقت میں ایک خاص نسل یا ایک عہد کے تمام یا اکثر افراد میں پائی جاتی ہے تاہم اس سے جہلِ اخلاقی قانون کی تأکید ہوتی ہے وہ عموماً تحقیق کی رو سے ٹھیک ٹھیک توفیق کے قابل نہیں معلوم ہوتا۔ اخلاق کے تمام یا اکثر فیصلی قوانین کے بعض مستثنیات ہی ہوتے ہیں بجز اس صورت کے کہ مقررہ قانون سے مستثنیات کو منما خارج نہ کر دیا جائے۔ قانون کہ تم کو چاہے کہ کسی کو قتل نہ کرو پہلی نظر میں بے شبہ اخلاق کا ایک ایسا قانون معلوم ہوتا ہے جو کسی استثناء کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ قتل کے معنی جان مینے کے

ہیں سوائے ان غیر معمولی حالات کے جن میں جان لینا صائب ہو جاتا ہے۔ اب اگر کم از کم ان لوگوں میں جن کی اخلاقی فطرت میں ترقی ہو گئی ہو اہم قوانین کے شعلیق اتفاق کمال نظر آتا ہے لیکن جوں ہی ہم مستثنیات کی بحث چھیڑیں اکثر مرتبہ یہ اتفاق ہوا ہو جاتا ہے۔ ایک ہی فرد اکثر محسوس کرتا ہے کہ اس نقطے پر اس کے وجدانات غیر واضح یا سرے سے ناکارہ ہیں۔ چنانچہ روزمرہ کے واقعات میں قریباً ہمیشہ ایسا ہوتا ہے کہ جہاں نتائج کا کچھ خیال آیا نہ ہاں ایک مستثنیٰ صورت داخل ہو گئی۔ جو لوگ اخلاق کے ایک خاص قانون کو نتائج کا لحاظ کیے بغیر بدیہی اور وجوب کلی قرار دیتے ہیں وہ بھی بعض انتہائی صورتوں میں اس قانون کے استعمال سے آنکھ چراتے ہیں۔ ایک وجدانی کے آگے کافی تفصیل کے ساتھ اس قانون کے حشناک نتائج کو بیان کرو اور اس کے آگے جانکاہ حساب کا کافی انبار لگا دو اس کے باوجود قریباً ہمیشہ ایک نقطہ ایسا آئے گا جہاں یقیناً پیدا ہو جائے گا کہ آیا اس مثال میں اس کا قانون موثر ہے یا نہیں۔ اور آگے ایک مزید نقطہ آئے گا جہاں اس کے یقین ہو جائے گا کہ اس خاص مثال میں اس کا انطباق نہیں ہو سکتا۔ یہیں چاہیے کہ قتل نہ کرو، لیکن اکثر انسان اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ بعض مستثنیٰ صورتیں ایسی بھی ہیں جن میں قتل گرنا خونِ ناحق نہیں ہے۔ اور شاید غالب اکثریت یہ اعلان کرنے پر آمادہ ہو جائے کہ مداخلت ذات، جنگ یا کم از کم جائز جنگ اور عدالتی منرائے موت کو مستثنیٰ کرنے میں ان کے وجدانات بہت صاف ہیں۔ لیکن سوال کرو کہ کس نقطے پر مداخلت ذات میں جان لینا جائز ہے، جنگ یا جائز جنگ کس طرح مام نہور میں آتی ہے، ممکن جراثیم کی پادشہ میں ہم قانوناً جائز طور پر منرائے موت دے سکتے ہیں کس موقع پر ایک فرد کے حق میں یہ فرض ہو جاتا ہے کہ ناحق رزم و پیکار یا غیر منصفانہ تغیر سے امتراز کرے ہم پھر احتمالات اور کشتیاہات کی لپیٹ میں آ جاتے ہیں۔ نقطہ احتمال حسین کر کے اسی پر غور کرو تو عدم یقین ٹھیک اس امر پر مشکل نظر آئے گا کہ کہیں اس کے صاف و صریح وجدانات نہیں پائے جاتے کہ کس خاص قسم میں نتائج کا جائزہ لینا درست ہے، یہیں چاہیے کہ بجہ مداخلت ذات یا عدالتی منرائے موت کے کسی صورت میں کسی کی جان نہ لو، نتائج سے استصواب کیے بغیر شاید اس حد تک تو بدیہی قرار دیا جا

لیکن اگر قائم شدہ حکومت اشخاص جائیداد یا اخلاق کے تحفظ سے قطعی طور پر دست بردار ہو جائے تو کیا ہم پر ایک مزاجی حالت نہیں گزرے گی اور اس حالت میں تحفظ عامہ کے لیے ایک زائد قانونی جماعت یا ایک چوکسی کی آئین کی ضرورت پیش نہ آئے گی اور اس کی مداخلت یا تعزیر و سزا دہی کی فوری نیل ہم پر واجب نہ ہوگی ؟ اگر دور اندیشی نے ثابت کر دیا ہے کہ عواقب کافی بد ہیں تو سوائے ایک ایسے شخص کے جو مطلق عدم مزاحمت کا حامی ہو کوئی بھی تشدد میں نمی نہ کرے گا۔ اور ایک غیر محدود عدم مزاحمت کا حامی ہرگز اس قابل نہیں ہے کہ عام اتفاق رائے اس کی تائید میں ہو۔ اب اگر ایک نقطہ ایسا بھی آتا ہے جہاں ایک نمایاں وجدان کو ایسے عواقب کے آگے عاجز نا پڑتا ہے جن کو پیش بینی سے صاف طور پر معلوم کر لیا گیا ہے تو ہم منطق کی رو سے کس طرح کہہ سکتے ہیں کہ عواقب پر غور و خوض کرنے سے احتراز کرنا ہمیشہ جائز ہے۔ ہم پر لازم ہے کہ کم از کم اپنے عمل کے متوقع عواقب پر غور کر لیں تاکہ کافی طور پر یقین حاصل ہو جائے کہ اس سے وہ شدید نتائج برآہ نہ ہوں گے جو جیسا کہ مسلم ہے، خود اسی قانون اخلاق کے بے اثر ہونے کا باعث ہیں جس کے مطابق یہ عمل ہو رہا ہے۔ جو لوگ حقیقت میں اس اصول پر کار بند رہے ہیں کہ ظاہر باد یہی قوانین اخلاق میں عواقب کے لحاظ سے ان کے منطقی نتائج کے خلاف ترمیم و تبدیل نہیں ہو سکتی خواہ وہ عواقب معاشرے کے حق میں کتنے ہی تباہ کن کیوں نہ ہوں وہی ہیں جو (کونٹ لیوٹا سٹائن کی طرح) قوت کی غیر محدود اطاعت اور بھکاریوں کو غیر محدود خیرات وغیرہ دینے کے اصول کی تعلیم دیتے ہیں۔ اس نوبت پر عام فہم و جدانیت ہمارا ساتھ دینے سے قاصر ہے۔

(۴۱) مور بالا پر غور کرنے سے غالباً اس خیال تک ہماری رہنمائی ہوتی ہے کہ ہر قانون اخلاق میں قیوتہ ایک نہ ایک حد تک عواقب سے استحصواب کیا جاتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم کسی مثل کو اس کے موجودہ یا متوقع نتائج سے متناہز نہیں کر سکتے۔ جہاں تک عواقب کی پیش بینی ممکن ہے وہ ایک حقیقی جزو عمل ہیں۔ تم کسی قانون پر اس وقت تک عمل درآمد نہیں کر سکتے جب تک کہ اس کے نتائج پر کسی قدر غور نہ کر لو۔ تم قانون فیاضی کی تعمیل نہیں کر سکتے تا وقتیکہ یہ نہ یقیناً

کر دو کر آیا گلی کو چل میں رقم تقسیم کرنا واقعی فیاضی ہے۔ اور یہ اس بات پر منحصر ہے کہ آیا اس میں اتنا اثر ہے کہ جن کو تم خیرات دیتے ہو اور جو تم سے اس قسم کی امداد کے متوقع ہیں ان دونوں کے حق میں واقعی یہ خیر نہائی کا باعث ہو گا یا تم اس حکم کی کہ تم کو چاہیے کہ قتل نہ کرو تمہیں نہیں کر سکتے بغیر اس امر کا لحاظ کیے کہ تم جب بدوق کا گھوڑا دوبارہ ہو تو آیا گلی کو خارجی ہوگی یا نہیں، گولی گتے نا صلی تک جانے کی توقع ہے راستے میں اس کو کیا افتاد میں آئے گی اور (اگر کسی اور کو جاننے کا امکان ہے تو) آیا اسی وقت کسی اور کو گولی کا نشانہ تو نہیں بنایا جا رہا ہے یا وہ اس پسند اور بے ضرر ہم وطن تو نہیں ہے۔ اس سوال کے کیا معنی ہوں گے کہ آبائشہ بازی اس صورت میں بھی غیسا ب ہوگی جب کہ اس کے اثر سے نشہ بازی کی قیمت کم میں بے رطبی نہ پیدا ہو، اس کے احکام نامعقول نہ ہوں اس کے پیر میں نفخس نہ آئے اور اس کی عقلیت قابلِ مواخذہ نہ ہو؟ اگر نشہ بازی کو اس کے تمام عواقب سے مجرور کر لیا جائے تو یہ وہ نشہ بازی نہیں رہتی۔ جب ایک بھی مثال میں یہ تسلیم کر لیا جائے کہ بہر حال عواقب پر غور کرنا لازمی ہے تو پھر معاشرتی نتائج کے اندازے کے دوران میں کسی خاص نقطے پر قائم ہو جانا خود رائی پر دلالت کرتا ہے۔ یہ کم عمل کی اخلاقیات پر حکم لگانے کے قابل نہیں ہو سکتے جب تک کہ اس مکمل سلسلہ و قومات پر جو تھارے غور کردہ ارادے سے صورت پذیر ہوں گے (جہاں تک کہ حالات اجازت دیں) نہایت جامع نظر نہ ٹھال لو جب تک تم ان عواقب کا اندازہ نہ کرو۔ قسمیں حقیقت ہیں اس امر کا علم ہی نہ ہو سکا کہ تم کیا کر رہے ہو تغذیات کے وسیع دائرے کے کسی نقطے پر جو کہ اسان کے ہر فعل سے پھیلنے لگتا ہے جس طرح کہ ہم اربانی میں ایک روٹا پھینکنے سے لہروں کا ایک دائرہ وسیع ہونے لگتا ہے، نظری حیثیت سے، ہیوٹہ ایک ایسے واقعے کے انکشاف کا امکان ہے جو اس مقوے سے جس پر تمہارا قانونِ اخلاق موقوف ہے اس مثال کو دوہرا پچا دے۔

بے شبہہ و زمرہ کے افعال میں اکثر ناگزیر ہوتا ہے کہ اس قدر وسیع ہانے پر تحقیق کیے بغیر ہی عمل کیا جائے لیکن یہ استفسار کہ میں عمل سے پیشتر کب تک غور کروں؟ ٹھیک انہیں سوالات میں سے ایک ہے جن کی بنا پر کوئی ایسا وجدانی قانون

دریافت کرنا ناممکن ہے جس کو ممکنہ عواقب (یعنی ایک طرف ضرورت سے زیادہ غور و خوض کرنے اور دوسری طرف سرے سے غور و فکر ہی نہ کرنے کے عواقب) سے کچھ بھی علاقہ نہ ہو۔ اگر بعض مثالیں ایسی بھی ہیں جن میں ہمارا شعور اخلاق صاف طور پر حکم دیتا ہے کہ عواقب پر غور کیے بغیر فوراً ایک نہ ایک عمل اختیار کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ یہ صورتیں بالکل وہی ہیں جن میں بے اندازہ غور و دست کرے مضرت نایاب برآمد ہونے کا امکان ہے۔ ڈوبتے کو بچانے کے لیے پانی میں کود پڑنے کا جو بھجان بپا ہوتا ہے اس کی تفصیل یا ترجمہ سے جن عواقب کے رونما ہونے کی توقع ہے اگر ان پر غور کرنے کے لیے رک جائیں تو نتیجہ یہ ہو گا کہ اول الذکر متبادل بہت جلد خارج از بحث ہو جائے گا۔ ان مثالوں میں غور و خوض کو طوالت دینے کی عادت ایسی ہے کہ اگر اس کی ہمت انسانی کی جائے تو ڈوبتوں کو بچانے کی جانب از سماعی کی نظائیر تمکیم اور کامیابی کے ساتھ بچالانے کی مثالیں شاذ و نادر ہو جائیں گی۔ بہم زبان بچانے کی کوشش کو مناسب قرار دینے کے لیے ایک انسان کے حق میں صرف اتنا غور کر لینا کافی ہے کہ وہ اچھا پر ایک ہے سمندریں غیر معمولی تلامسم نہیں ہے اور یہ کہ اس کا بھی پورا یقین نہیں ہے کہ اس کی کوشش رائیگاں جائے گی۔ مسیول مثالیں یقیناً ایسی ہیں جن میں مختصر غور و خوض کے بعد عمل کرنا صاحب ہوتا ہے۔ لیکن تحلیل سے غالباً معلوم ہو گا کہ اخلاقی حکم بالآخر لوگوں کو غور و تامل کا موقع دینے ہی پر منحصر ہے۔ افادہ ی اخلاقیات کی یہ ایک معمولی مثال ہے کہ اس میں ایسی بہت سی باتوں کو یک نعت نظر انداز کر دیا جاتا ہے جن سے مستثنیٰ صورتوں میں نہایت اچھے نتائج مترتب ہوتے ہیں کیونکہ اگر مستثنیات کو تسلیم کر لیا جائے تو ان کی تعداد بہت کم ہو جائے گی۔

لے لہنا یہ دعویٰ کرنا بالکل مناسب ہو گا کہ اخلاق بعض افعال کو بالکل پر مسموع قرار دیتے ہیں جس طرح کہ قانون بعض افعال کی ممانعت کرتا ہے کیونکہ (اگرچہ وہ اکثر بے ضرر ہوتے ہیں) اگر ان کے رواج کی اجازت دی جائے تو ضرر کا پورا غالباً بھاری ہو جاتا ہے۔ قانون مجھے ریل کی پٹریوں پر سے گزرنے کی اجازت نہیں دیتا سبجہل کے (اگرچہ یہ عادت ایک قوی آدمی کے لیے جس کے تمام ملکات درست ہوں بالکل بے ضرر ہے) کیونکہ اگر میں ایسا کروں گا تو ضعیف بوڑھے اور بہرے میری تقلید کر لیں گے

(۵) متصادم اخلاقی وجدانات کا وجود اس سے زیادہ واضح طور پر مجبور کرتا ہے کہ عواقب سے فتویٰ طلب کیا جائے۔ جب غیر طلبی کا فرض صداقت شعاری کے فرض سے یا فوری امداد کے لیے ایک شخص کا مطالبہ اس کی تکمیل کے فرض سے جو معاشرے کے حق میں فی الجملہ سب سے مفید ہے متصادم ہو تو ہم کس طرح تصفیہ کریں کہ کس قانون کو مقدم رکھا جائے؟ ڈاکٹر ٹامپسن کے ہم زبان ہو کر یہ کہنا بے سود ہے کہ د اعلیٰ ترین محرک کے مطابق عمل کر دیکھو۔ ایک محرک کو دوسرے سے اعلیٰ الاطلاق اور حالات و واقعات سے رجوع کیے بغیر اعلیٰ تر قرار دینا ناممکن ہے۔ اگر میں حکم لگاؤں کہ صداقت شعاری ہمیشہ غیر طلبی سے اعلیٰ تر محرک ہے تو میں معاشرے کو ہونا کہ تباہی سے بچانے کے لیے نہ تو خود جھوٹ کہہ سکوں گا اور نہ جھوٹ گھڑنے کے لیے کسی سراغ رساں کو مقرر کر سکوں گا۔ اس کے برخلاف اگر میں غیر طلبی کو صداقت اور ہر دوسرے ممکنہ محرک سے اعلیٰ تر قرار دوں تو میں عملاً افادی اصول پر قائم ہو جاتا ہوں۔ اور اگر ان دونوں میں کبھی خفیف ترین تصادم بھی واقع ہو تو صداقت کو ہمیشہ غیر طلبی

بقیہ ماثیہ منکر شدہ۔ جن کے اوپر سے ریل کے گزرنے کا امکان ہے خود اس امر پر بھی اصرار کرنا مناسب ہے کہ رائے عامہ سے متقل قرار بازی کو بھی ممنوع قرار دے دینا چاہیے جن کے اسباب وہی ہیں جو مذکور ہوئے۔ جب تک رائے عامہ اس کو ممنوع قرار نہ دے مجھے آزادی حاصل نہیں ہے کہ اس شخص کو جو مجھے پیسوں کے لیے وھسٹ (Whist) ٹینس کا ایکمیل کیلے لاکر تا ہے اخلاقی مجرم قرار دوں لیکن اگر میرا خیال ہو کہ جماعت قرار بازی کی باطلیت نہ کرے گی تو بہت جھکاؤ کا تو فیاض ہو گا کہ معمولی حالات میں خود بھی اس سے احتراز کر دوں اور جہاں تک مجھ سے ہو سکے (اگرچہ جن لوگوں کو مجھ سے اختلاف ہو ان پر میں مستبانه انداز میں ملامت نہ کروں) اس قانون کے نفاذ کی کوشش کروں۔ جو لوگ کسی ممکنہ حالت میں بھی تسلیم نہیں کرتے کہ (Abusei tolbtusum) ہے یا اس اصول کی بناء پر مسئلہ قوانین اخلاق کے ایک مجموعہ کو مشکل ہی سے حق بجانب قرار دیں گے جماعت کا سارا مجموعہ قوانین جو صورت اور رد کی سماجی ملاقات کے زمان و مکان اور حالات کی تحدید کرتا ہے اسی اصول پر مبنی ہے۔ جو افعال بالذات بے ضرر ہیں وہ کلیتہ ممنوع قرار دیئے جاتے ہیں کیونکہ تجربہ ثابت ہے کہ وہ بعض وقت بڑے انجام کا باعث ہوتے ہیں۔ اس اصول کو (Types of ethical Theory) کی دوسری جگہ کے پہلے سے یہ تفصیل کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔

سے مغلوب ہونا پڑے گا۔ لیکن ہمارے اخلاقی شعور کے مطالبات کو اس مسئلے کے ان دو وجوہوں میں سے کسی ایک سے کبھی تشفی ہوتی نظر نہیں آتی پہلا وجہ اس وقت سخت معلوم ہوتا ہے اور دوسرا بہت نرم۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے اخلاقی شعور کا فشار یہ ہے کہ ایسے تصادمات کی صورت میں عسدم صداقت یا بے دردی کی ایک مقصد آرہی ایسی چیز ہے جو اس امر کا فیصلہ کرے گی کہ ان میں سے کس کو خیر یا بد کہا جائے۔ اس کی تعلیم نتائج کے اندازے کے بغیر ناممکن ہے اگر اس بات کو ایک مرتبہ تسلیم کر لیا جائے کہ حالات و واقعات کی ایک ترکیب ایسی بھی ہو سکتی ہے جس کی رو سے میں جھوٹ کہہ سکتا ہوں (خواہ ایک شخص معمولی حالات میں ایسے شخص کے علاوگتنا ہی نامناسب کیوں نہ سمجھے) تو اس کے باوجود ان حالات کی کافی تحقیق کرنا مجھ پر لازم ہے تاکہ اس امر کا پورا یقین ہو سکے کہ ان انتہائی یا مستثنیٰ مثالوں کا رد ہونا ناممکن ہے جن میں جھوٹ بولنا ناگزیر ہو جاتا ہے حقیقت یہ ہے کہ عام طور پر نتائج کو اس قدر جلد بازی کے ساتھ جانچا جاتا ہے کہ ان پر ہماری نظر تک نہیں پڑتی۔ جب تک حالات و واقعات میں کسی ایسی چیز کا سراغ نہ لگے جو مزید غور و خوض کی محتاج نہ معلوم ہو، ایک صداقت شعار انسان عام قانون پر بے تامل عمل کرتا ہے۔

(۶) جہاں اعتراضات بالا ان بہت سے وجدانات پر عالم ہوتے ہیں جن کا ذکر وجدانی محلیں اخلاق نے کیا ہے وہاں بعض ایسے بھی ہیں جو ان آزمائشوں کے تحت آتے ہیں جو دوسرے وجدانات کی اطلاقی اور آخری صحت کے دعووں کے حق میں ہلکے ہیں۔ بد بیعت و دراندیشی (Prudence) عقلی خیر طبعی اور مساوات اس قدر واضح، قطعی، اور ذاتی تناقض سے برہمی ہیں کہ یہ بات دوسرے بے بنیہ وجدانات میں نہیں پائی جاتی غور کرنے سے یہ امر یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ میں اپنے ذاتی خیر کے حصول کو پیش نظر رکھوں (جہاں دوسرے کا خیر متاثر نہ ہوتا ہو) عام معاشرے کے وسیع تر خیر کو زیادہ محدود خیر کے مقابلے میں ذاتی طور پر زیادہ قیمتی سمجھوں اور یہ بھی تسلیم کروں کہ ایک انسان کے خیر کو اتنی ہی ذاتی قیمت حاصل ہے جتنی کہ دوسرے انسان کے خیر کو حاصل ہے (کیونکہ دونوں میں دوسری تمام چیزیں یکساں مساوی ہیں) لیکن یہ اولیات جہاں تک کہ ان کی افادیت کی صداقت پر شبہ

نہ پیدا ہو بیٹیک وہ اصول موضوعہ ہیں جن پر ان لوگوں کی افادیت
 مبنی ہے جو لذت رسانی کے فرض کو اس کی ذاتی حقانیت اور مقبولیت پر
 قائم کرنے میں کوشاں ہیں۔ ان کو حقیقی اولیات اخلاق کی حیثیت سے تسلیم کر کے
 جھوٹکے، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، وجدانیت اور افادیت میں مطابقت پیدا کی ہے۔
 لیکن ان اولیات کی مقبولیت سے اس قسم کی وجدانیت کی تائید نہیں ہوتی جس کی
 تحقیق اس باب میں مقصود ہے کیونکہ یہ بیٹیک وہی اولیات ہیں جن کی اسس پر
 خود افادیت قائم ہے۔ اس قسم کے وجدانات ہیں افعال کے نتائج پر توجہ کرنے سے
 منع نہیں کرتے بلکہ اس کے لیے ہم سے علانیہ متقاضی ہوتے اور مجبور کرتے ہیں۔ اور
 ان کے متعلق ہمارے احکام ان کے خیر کلی کی ترقی کے میلان پر منحصر ہیں۔

۲

غالباً اس قسم کی وجدانیت کے خلاف جس کا دعویٰ یہ ہو کہ عواقب کا لحاظ کیے بغیر
 بعض خاص قوانین عمل پر کاربند ہونا چاہیے، اعتراض کو دو چہرہ کرنا غیر ضروری ہے۔
 اس بات کو دریافت کیے بغیر کہ انسان کے مجموعی خیر پر کسی فعل کی اخلاقیات کا کیا
 اثر ہوگا اس پر حکم لگانا بے معنی ہے۔ ہم افادہ ضابطے کو صرف اسی حد تک قبول
 کرنے کے لیے مجبور ہیں جس حد تک کہ وہ انسانی معاشرے کے مجموعی خیر کا باعث
 ہو۔ لیکن ہم ان اسباب پر غور کر چکے ہیں کہ کیوں خیر کثیر اور لذت کثیر کے باہمی افادہ
 متاثر کو مسترد کر دیا جائے۔ اور ہم اس پر بھی غور کر چکے ہیں کہ خیر کے مختلف اقسام
 کی قیمت پر احکام لگاتے ہوئے ہم کوشش و اخلاق کے اولیاتی یا بلا واسطہ احکام کے
 انہیں اقسام سے مقابلہ کرنا پڑتا ہے جن کو عام طور پر وجدان کے نام سے موسوم
 کیا جاتا ہے۔ پس ان وجدانات میں جن کو ہم مسترد کر چکے ہیں اور ان میں جن کو قبول
 کرنے پر ہم خود بخود مجبور رہیں کیا فرق ہے؟ خیال کیا جاتا ہے کہ وجدانین کے وجدانات
 کو دار کے غیر خیر قوانین پیش کرتے ہیں۔ اولیاتی یا بلا واسطہ احکام جن کو ہم تسلیم کر چکے
 ہیں غایات اور انسانی بہبود کے مختلف عناصر کی اضافی قیمت سے متعلق ہیں۔

بالفاظ دیگر وجدانین کے وجدانات عواقب کی طرف کوئی التفات نہیں کرتے۔ اور ہمارے وجدانات عواقب کے عین مختلف اقسام کی قیمت سے وابستہ ہیں۔ ایک وجدانی افعال پر وجدانی حکم لگاتا ہے اور ہمارے وجدانات غایات سے تعلق ہیں۔ اس کے وجدانات یہ ضابطہ ہے کی صورت اختیار کرتے ہیں۔ اور ہمارے وجدانات ہمیشہ یہ خیر ہے، پر مشتمل ہیں۔

اس تعالٰیٰ میں چند مثالوں سے وضاحت پیدا ہوگی۔ قیاس کیا جاتا ہے کہ صداقت کے قدم قانون کاغذیہ سے کہ کسی حال میں جھوٹ مت کہہ، اور ہمارا حکم جو حقیقت پر لگایا جاتا ہے صرف اتنی ہدایت کرتا ہے کہ راست کوئی خیر ہے۔ شروع کوئی شر ہے۔ اور جیسے ہی وجدانی یا اولیاتی صداقت کو اس نئی صورت میں پیش کیا جائے قدم وجدانی نظریہ اسی کی عقلیت اور ناقابلیت عمل غائب ہو جاتی ہے۔ یہیں عواقب کا اندازہ کرنے کی طاقت نہیں ہے۔ ہم کو اس بات کا پتہ ضرور چلانا چاہیے کہ کئی خیر پر ہمارے عمل کا کیا اثر ہو گا لیکن راست کوئی یا راست کوئی اور حتیٰ پرستی کی سیرت ہمارے بہود (Eviduism) میں اپنی جگہ آب دریافت کر لیتی ہے۔ اگر بالفرض ایک جزوی مثال میں راست کوئی سے فلاں فلاں نشر پیدا ہوتا ہے تو سوال یہ ہے کہ بدتر کون ہے آیا وہ مشہور و جہل راست کوئی سے پیدا ہوتے ہیں یا وہ مشہور و جھوٹ میں داخل ہے۔ اس قدر حقیقت یا وہ مصیبت جو میرے خود اختیار عمل سے پیدا ہوئی ہے یا اس قدر غیر صداقت شکاری، حقیقت میں ان تمام حالات و واقعات کی تفصیل ناممکن ہے جس پر اس قسم کی مثالوں میں صحیح فیصلے کا انحصار ہو سکے۔ لیکن عام طور پر اتنا مان لیا جائے گا کہ اگر جھوٹ اس نیت سے کہا جائے کہ ایک شخص کو ناخوش گوار بات سننے کا موقع نہ ملے یا اس کے عزت و افتخار کو ضعیف سا بھی ضرر پہنچے پائے تو بجا ہے قلیل شر کے کثیر شر اختیار کرنے کے مساوی ہے اس کے برخلاف ایک بڑی خبر کو جھٹکا کر دوست کی جان بچانا سچ کہہ کر اپنی خوشی سے اس کی موت کا باعث ہونے سے کم تر درجے کا شر ہے۔ اگر کسی شخص کو اس رائے سے اختلاف ہے تو اس سے ہم کوئی سہرہ و کار نہیں ہے۔ جس طرح تمام انتہائی غایات کے مسائل میں بحث ناممکن ہے اسی طرح اس جزوی مثال میں بھی ضمیر و دست

افراد کی عظیم الشان اکثریت حکم لگاتی اور عمل کرتی ہے۔ اور یہ ملحوظ رہے کہ اس اصول کی بسا پر ہمارے اخلاقی احکام ایک دوسرے کی کبھی تردید نہیں کرتے۔ یہ ہمیشہ صحیح ہے کہ سچ خیر ہے اور جھوٹ شر ہے۔ خیر برتر کے آگے سچ کو بھی دوسرے خیر کی طرح ہتھیار ڈال دینا پڑتا ہے۔ دروغ کوئی ہمیشہ ایک شر ہے لیکن ممکن ہے کہ وہ دوسرے شرود کے مقابلے میں کم درجے کا شر ہو۔ جھوٹ کہنا اس صورت میں بھی شر ہے جب کہ اس کی وہیبت بالکل واضح اور ناقابل حجت ہو۔ اگر بعض حالات میں ایک تنہا نفل سے دروغ گوئی کی عادت یا سیرت نمایاں نہ ہو یا اس کی ہمت افزائی نہ ہو تو ممکن ہے اس میں شر بہت کم ہو لیکن ہمیشہ اطمینان نہیں دلایا جاسکتا کہ شر قلیل ہی ہوگا۔ سراغ رساؤں میں دروغ گوئی ضروری اور صائب ہے مگر ممکن ہے کہ جھوٹ کسی پیشے کے بعض افراد فیض کی طرح اس شخص کی سیرت کے حق میں جو اس پر کاربند ہے ہمیشہ مفید ثابت نہ ہو۔ ہمارا عمل اکثر وہی ہونا چاہیے جو ہمارے حق میں صائب ہو لیکن اس بات کا امکان ہے کہ جن لوگوں کے حق میں وہ مسئلہ غیہ صائب ہو وہ بھی اس کو کرتھیں۔ اگر متوجہ تقلید کا اثر کافی دور رس ہو تو بے شبہ اس سے باز رکھنے کے لیے یہی ایک وجہ کافی ہے کہ وہ شر ہے لیکن کوئی مسئول انسان ایک شخص کو تباہ کو فوٹی سے باز رکھنے کی اس لیے کوشش نہ کرے گا کہ کہیں اس کا بوجھ بٹا بھی اس کی طرف مائل نہ ہو جائے۔

ہماری بحث کا عام نتیجہ اگر اس کو گزشتہ ابواب کے سلسلے میں داخل کر لیا جائے تو یہ نکلتا ہے کہ اخلاق کا صحیح معیار عمل کے اس میلان پر مشتمل ہے کہ ہوبودیا (Evδαιμονία) کو نعمت سمجھائی جائے جس میں لذت کے علاوہ اور بہت سی اچھی چیزیں بھی شامل ہیں، لیکن فضیلت کا مرتبہ ان سب سے بلند ہے۔ حیات انسانی میں ان عناصر کی قیمت عقل علی کی رو سے وجدانی، بلاواسطہ یا اولیائی حیثیت سے معین و مشخص ہوتی ہے۔

لے میں مروت یہ چاہتا ہوں کہ جہاں تک ممکن ہو ما بعد الطبیعیات بحث سے احتراز کروں۔ اس لیے میں صرف اتنا کہنے پر قناعت کرتا ہوں کہ اولیاتی سے تیزی مراد معنی یہ ہے کہ وہ ایک حکم بلا واسطہ ہے جو کسی اور چیز سے استنتاج یا استقراء کی بدولت حاصل نہیں ہوتا جس طرح کہ ایک افادی کا یہ خیال ہے کہ

اخلاق کے تمام احکام عاقبت کا شعور یا حیات کے بعض داخلی اجزاء کی قیمت یا قیمت کے احکام پر مشتمل ہیں۔

وجدانیت کی جزوی صداقت کو تسلیم کرنے کے بعد ہم آگے قدم بڑھا سکتے ہیں۔ اخلاقیات کے انفرادی نقطہ نظر کی بابت اکثر اذہان میں جو اہم اعتراض پیدا ہوتا ہے وہ اس کے احصاء کے عنصر سے متعلق ہے۔ اگر اس اعتراض کو عواقب کا لحاظ رکھتے بغیر عمل کرنے کا بہانہ بنالیا جائے تو (جیسا کہ میں نے ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے) ایسا کرنا کلیتہً غیر عقلی ہو گا۔ لیکن جو راستی اور بے توسلٹی ہمارے واضح ترین اخلاقی ادراکات کی خصوصیت میں داخل ہے وہی اس مسئلے کے خلاف پہلی نظر میں ایک اعتراض کی صورت اختیار کرتی ہے کہ میں اس وقت تک کسی چیز کے صاحب یا غیر صاحب ہونے کا فیصلہ نہیں کر سکتا جب تک کہ عالم گیر بہبود کی کسی دور دست اور غیر محسوس چیز کے تمام ممکنہ عواقب پر غور نہ کر لوں۔ اور اس حقیقت پر اصرار کرنے سے یہ شکل پوری طرح نہیں حل ہوتی کہ جماعت کے اخلاقی شعور نے حیات عامہ کی بہت سی اخلاقیاتی مشکلات کی نسبت ایسے قوانین مقرر کر دیے ہیں کہ انفرادے کے لیے اب صرف اتنا باقی رہ جاتا ہے کہ پیش نظر مثال پر ان کو منطبق کر لیں۔ کیونکہ ان افراد کو ایسے کوئی اخلاقی احکام پسند نہیں ہیں جو ان احکام کو ان کے مقابلے میں زیادہ مستند اور بدیہی قرار دیں جن کی رو سے کسی فعل کو غیر صاحب قرار دیا جاتا ہے، باوجود اس کے کہ ان کی تائید میں رواج اور روایات کو بہت زیادہ وزن حاصل ہے۔ مثال کے طور پر اس گوشہ نشین فقیر کے حکم پر غور کرو جس نے قدیم زمانے میں رومہ کے تاشہ کاہلوں میں تیر ہتھیاروں سے مسلح ہو کر لڑنے کو ایک وحشیانہ سنگدلی کا فعل قرار دیا تھا۔ حالانکہ کئی پشتوں کی روایات اور مدعیانِ بحیثیت کا تاشائی ہجوم اس کو صاحب قرار دیتا رہا۔ لیکن اس نے علی الاعلان اس وحشیانہ فعل کے خلاف احتجاج کر کے ہمیشہ کے لیے اس ادارے کا

بقیہ حاشیہ ملاحظہ فرمائیے۔ اس کے احکام ان قوانین کے اقتضات ہیں جو تجربے کی تعمیر سے حاصل ہوئے ہیں (حالانکہ جیسا کہ میں نے واضح کیا ہے وہ ہمیشہ یہ فرض کیا کرتا ہے کہ آخری مقدمہ کبریٰ لذت فیہ ہے پر مشتمل ہے)۔ میں اس کے بعد اس بات پر زور دوں گا (خصوصاً اس باب میں) کہ ایک و مضمون میں احکام قیمت تجربے سے بنیاد پر ہیں۔

سد باب کر دیا، اگرچہ اس کے معاوضے میں اس کو اپنی جان کمونی ٹری کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آئی کہ ہم نے جو اصول اختیار کیے ہیں ان کو ترک کئے بغیر کیوں اس قسم کے احکام کی محنت کو پوری طرح تسلیم نہ کریں کیونکہ یہ ناقابلِ تعریف ہیوینا (eudaimonia) جس کو عقل اخلاقی انسان کے سارے کردار کی آخری غایت قرار دیتی ہے خود بھی شعور کے اجزا (مثلاً احساسات، جذبات، افکار، ارادوں، فعلیتوں) سے مرکب ہے، اگرچہ ان میں سے ہر جزو خود بھی عقل اخلاقی تئیں کی ایک شے ہے۔ اگر ان عناصر میں سے ہر جزو خود بھی قیمت کے حکم کے قابل نہ ہوتا تو مجموعی طور پر قیمت کا حکم نہ لگ سکتا۔ اس بات کو شخص ان افعال کی حد تک تسلیم کر لے گا جو بلا واسطہ لذت و اہم کا موجب ہوتے ہیں۔ کوئی شخص نہیں کہے گا کہ اگر میں ایک شخص کو دوسرے کے چھری بھونکتے دیکھ رہا ہوں تو مجھ پر لازم ہے کہ اس فعل کو مردود ٹھیرانے سے پیشتر ان اثرات کا اندازہ لگا لوں جو اس سے تمام نوع انسان پر اس وقت اور آئندہ مترتب ہوں گے۔ بلکہ میں فوراً کہہ دوں گا، کہ یہ ایذا رسانی بری چیز ہے، لہذا غیر مناسب ہے، اور اگر میں لڑتی نہیں ہوں تو اتنا اور اضافہ کروں گا کہ یہ سیرست یا سرشت جو اس فعل سے ظاہر ہوتی ہے اس ضرر سے بھی بدتر ہے جو اس سے پہنچا ہے۔ چکر اور بیت سی مثالوں پر بھی صادق آتا ہے جن میں اس فعل کا کوئی بلا واسطہ یا تاخیراں اثر انسانی جماعت کے بہبود پر نہ پڑے۔ اگر ایک ذہنی عقل انسان اپنی عقل اور ذہانت کو اس کو شش میں صرف کرے کہ اپنے ایک ہوائی پر خلاف واقعہ باتیں ظاہر کی جائیں تو یہ عقل مجھے فوراً غیر عقلی اور شرعی معلوم ہوگا۔ میں نہیں جانتا کہ یہ کہنے سے پہلے کہ یہ جھوٹ ہے اور اس لیے بُرا ہے، انسانی معاشرے پر دروغ گوئی کے اثرات کا کھوج لگانے لگوں۔ اس نوعیت کے احکام کا وجود، بلکہ ان کی اضافی اور جزوی محنت کا سوال اتنا متنازع فیہ نہیں ہے جتنا کہ ان کی نہایت کا ہے۔ کئی مثالوں میں اول نظر ہی میں یہ بات ممکن ظاہر ہو جاتی ہے کہ ممکن سے ممکن حالات

۱۔ بے شبہ میں ایک سرسری اور اضافی مضمون پر گفتگو کر رہا ہوں کہ کسی فعل یا حالت ذہنی کی نیت پر کوئی حکم نہیں لگاسکتے جب تک کہ بحیثیت مجموعی حیات کے ساتھ اس کے ربط کا متوازیات عام علم حاصل نہ ہو۔ مجھے اعتماد ہے کہ یہ مثالیں میرے مطلب کو کافی طور پر واضح کر دیں گی۔

دو اوقات میں بھی اس فعل (مثلاً زخمی کرنے یا جھوٹ کہنے) سے انسانی معاشرت کے بہیو دکی توفیق نہیں ہو سکتی۔ کثرت سے ایسی مثالیں ملتی ہیں جن میں بڑی حد تک یہ احتمال نہیں پیدا ہوتا کہ جو واقعہ فی الحال مجھے نامعلوم ہے اس سے ایسے فائدہ بخش عواقب بے نقاب ہوں گے جو میرے ان احکام کو بدل دینے کا باعث ثابت ہوں گے جن کو میں نے پہلی نظر میں لگا یا تھا لیکن جب تک میں تمام حالات و واقعات کا علم ماحصل نہ کر لوں ہمیشہ اس امر کا امر کا ان رہتا ہے کہ مزید علم اس میلان کو ظاہر کرے گا۔ جو شخص اپنے ایک سمجھنے پر نہایت سستگدی کے ساتھ چھری کا دار کرتا ہے ممکن ہے کہ وہ آگے چل کر طبیب جراح بنے جس کو جراحی کے صحت بخش عمل میں مدد ملی حاصل ہو۔ اور وہ جھوٹ جس کو میں یہ کہہ کر ٹال رہا ہوں کہ وہ سچ سے بے انتہائی برتنے کا نام ہے ایک سرخ رساں کے منصوبے کا جزو ہو جو اس نے ایک قاتل کی گرفتاری یا ایک بے گناہ انسان کی حفاظت کی غرض سے اختیار کیا ہے۔ عموماً اس بات کی ضرورت ہمیشہ پیدا نہیں ہوتی کہ حکم لگانے سے پیشتر غایت قصویٰ پر غور کیا جائے اور اپنے حکم کے مطابق عمل کیا جائے۔ بلکہ جب تک ہم ایسا نہ کریں کسی یقین کا مرتبہ حاصل نہیں ہوتا کہ آیا ہم خلاق کے ان غائی احکام تک رسائی کر چکے ہیں یا نہیں جو عقل کی بلا واسطہ ہدایت کو ہم تک پہنچاتے ہیں اور جن کو واقعات کا کتنا ہی مزید علم اور عواقب کا کتنا ہی مظاہرہ متزلزل نہیں کر سکتا۔ ایک وجدانی اپنے وجدانات کی نسبت جو دعویٰ کرتا ہے اس پر کوئی اعتراض نہ ہوتا اگر وہ صرف اتنا اعتراف کر لیتا کہ ان کا مرام فہم ہو سکتا ہے۔ اگرچہ یہ مرام فہم اسی عدالت میں ہو گا جہاں سے ابتدائی احکام صادر ہوئے تھے۔ یعنی (اگر قدیم قانونی فقرے کو مستعار لیا جائے) ایک ایسا مرام فہم جس میں ناقص معلومات سے بہتر معلومات تک رسائی ہو۔ جب تک وجدانی حکم کی یہ صورت ہو کہ یہ صائب ہے تب تک یہ احتمال رہتا ہے کہ عواقب پر وسیع تر نظر ڈالنے سے وہ الٹ جائے گا۔ اس کے برخلاف اگر اس کی صورت یہ ہو کہ یہ خیر ہے تو اس حکم کا الٹا (یہ فرض کرتے ہوئے کہ اس شخص کا اخلاقی نصب العین صیح ہے) ناممکن ہے۔ اگرچہ اس سے جو فرض استخراج ہو وہ اس صورت میں مختلف نظر آئے جب کہ اس تہا حکم کا تقابل دوسرے اخلاقی احکام سے کیا جائے جو

کسی اور غایت کی اعلیٰ خوبی کی تصدیق کرتے ہوں۔ دوسرے امور کی طرح اخلاق میں بھی ضرورت ہے کہ ہم اپنے احکام کی ایک دوسرے کے استصواب سے تصحیح کرتے اور آپس میں ربط پیدا کرتے رہیں۔ جو احکام مکمل علم پر مبنی ہوں وہی قطعی اور آخری ہوتے ہیں۔ اخلاق کا غائی حکم مجموعی طور پر معاشرے کے غائی خیر کے تحویل پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن ہم اس امر کا کوئی نصب العین نہیں دریافت کر سکتے کہ معاشرے کے حق میں خیر کیا ہے جب تک ہمیں اس فیصلے کا اقتدار حاصل نہ ہو کہ آیا شعوری حیات کا ایک خاص لمحہ نیک ہے یا بد۔ ہمارے اخلاقی نصب العین کے تحیل کی تعمیر فی الجملہ قیمت کے جزوی احکام سے ہوتی ہے۔ اگرچہ قیمت کے جزوی احکام کی روز افزوں اصطلاح مجموعی اخلاقی نصب العین کے ترقی پذیر تحیل سے ہوتی ہے جس طرح کہ فطرت کے قوانین کی نسبت ہمارے تحیل کی تعمیر جزوی ادراکات سے ہوتی ہے۔ حالانکہ یہ علم جہاں ایک مرتبہ حاصل ہوا تو وہ خود بخود ادراکات پر رد عمل کرنا اور انہیں میں رد و بدل کیے جاتا ہے۔ اور اخلاقی احکام کو قیمت کے احکام قرار دینے سے مزید یہ فائدہ ہے کہ ہم اس حقیقت پر زور دے سکتے ہیں جس کو اخلاقیات کے شاؤتیش نظامات نظر انداز کرتے رہے ہیں یعنی یہ کہ افعال احکام اخلاق کے معروضات بھی ہیں اور عواقب بھی۔

۱۔ ڈاکٹر میک ٹیگرت نے اس سوال کو بہت اچھی طرح اٹھایا ہے۔ وہ دریافت کرتا ہے کہ، لیکن کیا کسی اخلاقی معیار کی ضرورت بھی ہے؟ یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ نہیں۔ کہا جاسکتا ہے کہ اس کی ضرورت صرف اس وقت پیدا ہو سکتی ہے جب کہ ہم اپنے افعال کا فیصلہ عام قوانین کے مطابق کریں، گو ہم ایسا نہیں کرتے۔ ہمارا اخلاقی عمل ان جزوی احکام پر منحصر ہے کہ آج سے بہتر ہے جس کو ہم تقابلی حیثیت سے بلا واسطہ تسلیم کرتے ہیں، جس طرح ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ ایک کھلے کاربن دوسرے سے زیادہ گرم ہے، یا یہ کہ ایک تصویر دوسری کے مقابلے میں زیادہ خوبصورت ہے۔ اسی طرح ہمارا اخلاقی فعل ان جزوی وجدانی احکام قیمت پر مبنی ہے کہ ہم عام قوانین پر۔

یہ بات مجھے ایک اہم صداقت کے غلط فہمی کے متعلق معلوم ہوتی ہے۔ یہ بالکل سچ ہے کہ اگر ہم اس نوعیت کے احکام سے شروع نہ کیے ہوتے تو نہ ہم اخلاق حاصل کرتا اور نہ اخلاقیات۔ لیکن یہ بالکل ہی طرح صحیح ہے کہ ہم اخلاق یا اخلاقیات سے منہ موڑتے اگر ہم انہیں احکام پر ختم کر دیتے (حالانکہ یہیں ہی سے

چونکہ نتائج سے منسوب کیے بغیر کوئی فعل نہ تو خیر ہو سکتا ہے اور نہ شر اس لیے یہ نہیں صادق آتا کہ اس فعل کی اخلاقیات کلیتہً نتائج پر منحصر ہے۔ ایک لذتی کے حق میں اس نوعیت کا امتیاز یقیناً بے معنی ہو گا۔ اس کی نظر میں ایک فعل کی بابت کوئی چہرہ بجز عواقب کے قیمت یا اہمیت نہیں رکھتی۔ اس کو اس سے کوئی بحث نہ ہو گی کہ ایک غریب عالم آیا بچوں کو قتل کر کے کفایت شعاری اختیار کرے یا مصارف میں کمی کر کے۔ البتہ اس کو سوال محض نفع اور نقصان سے ہے۔ اگر وہ دونوں صورتوں میں لذت کا مجموعہ مساوی ہے تو اس کو اس بات کی کوئی پروا نہ ہو گی کہ کن وسائل سے غذا اور کھانے والوں میں مطابقت پیدا کی جائے۔ اس فعل کا وحشیانہ پن مضبوط نفس کا نقصان جس پر وہ فعل ولالت کرتا ہے اس کا خمیر یا سیرت جو اس سے نمایاں ہوتی اور نشو و نما حاصل کرتی ہے ایسے امور ہیں جن کی اس کے نزدیک کوئی اہمیت نہیں سوا ہے اس ایک چیز کے کہ حقیقت میں بحیثیت مجموعی لذت کی تسلیل یا الم کی یخیز پر متوج ہو لیکن اگر ایک مرتبہ اقرار کر لیا جائے کہ غایت کے مفہوم میں ایک حد تک انسانی سیرت کا نصب العین بھی شامل ہے تو اس صورت میں بچوں کے قتل کا شر جس کے لیے گویا وہ خاص طور پر بالا راہ پیدا کیے گئے تھے ان افراد اور اس معاشرے کی نظر میں بھی جو اس کردار سے رواداری برتتے ہیں معاشرے کے انتہائی افلاس اور اس سے متبع ہونے والی جسمانی تکالیف اور محدودیوں کے مقابلے میں بہت زیادہ نظر آئے گا۔

اس نقطہ نظر سے ہم وسائل اور غایات میں امتیاز مطلق کو تسلیم نہیں کر سکتے۔ ممکن ہے کہ بعض وسائل میں بجز اس کے اور کوئی قیمت نہ ہو کہ وہ ایک غایت کی طرف رہ نمائی کرتے ہیں لیکن اکثر بلکہ قریباً تمام افعال جو اور غایات کی طرف رہ نمائی کرتے ہیں ذاتی قیمت بھی رکھتے ہیں (خواہ ایجابی ہوں یا سلبی)۔ اور ان افعال کے مطلوب و خطا کا اندازہ کرتے ہوئے اس قیمت کا بھی خیال رکھنا چاہیے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ - شروع کرنا چاہیے اور ان کو فیصلہ کن اور حتمی اسناد الٰہی قرار دیتے۔ کیونکہ

ہمارے اخلاقی احکام اعلانِ طور پر ایک دوسرے کے متناقض ہوتے ہیں۔ (Studies in Hegelian..)

یہ ہے وہ اصول جس کی بنا پر ہمیں اس تصادم کا تصفیہ کرنا ہے جو پہلی نظر میں ہمارے مولیٰ احکام اخلاق اور سعادت کشی (eudæmonistic) انداز سے کے نتائج میں واقع ہوتا ہے۔ بخیر شعور کے کسی چیز کی قیمت نہیں ہے، لیکن جس طرح ارادے خواہشیں، جذبات، توفعات اور تنغیلات ہمارے کلی شعور کے اجزاء ہیں اسی طرح محض لذات و آلام بھی اسی کے اجزاء ہیں۔ بعض افعال ذاتی طور پر اس قدر کراہید اور ناگوار ہوتے ہیں کہ ان کی ظاہری حالت سے ہی دفعۃً یہ خیال گزرتا ہے کہ ان سے جولذت پیدا ہوگی وہ اس شر کے مقابلے میں کوئی قیمت نہیں پاسکتی جو ان میں داخل ہے۔ اس طرح اکثر لوگ مزید تحقیق کے بغیر اسداد ازدواج، یا بلا فرق و امتیاز اطفال کشی کے جواز کی تجویز کو مردود ٹھیکر لیں گے لیکن ان مثالوں میں بھی اہل نظر کے حق میں یہ بات قابلِ سماعت نہیں ہے کہ ہم عواقب پر نظر نہیں کرتے۔ عملی اعتبار سے بے شک یہ درست ہو سکتا ہے کہ کسی مجوزہ اخلاقی بدعت پر بحث کرنے سے انکار کر دیا جائے۔ اس کا انحصار حالات و واقعات پر ہے لیکن اگر ہم صحیح بحث کرنے لگیں اور واقعی یہ چاہیں کہ افکار کی مدد سے ایک اخلاقی سوال کی تہہ کو پہنچ جائیں تو ہم مجبور ہیں کہ تمام عواقب پر نظر ڈالیں اور یہ فیصلہ صادر کریں کہ اگر فلاں فلاں نتائج کو فرض کر لیا جائے تو آیا ان کی قیمت اس شر کے مساوی ہے جو ان کے حصول کے وسائل میں مضمر ہے۔ اکثر مثالوں میں (جہاں وہ نتیجہ جس کی بنا پر ایک قابلِ اعتراض فعل کی تجویز پیش ہے ایک دور دست نتیجہ نہ ہو بلکہ فوری لذت) اس سوال پر ادنیٰ لذت کے مقابلے میں اعلیٰ لذت کی حیثیت سے بحث کرنا سہولت بخشنے ہے، اگرچہ زیادہ صحت اور ہمارے نقطہ نظر کے لحاظ سے اس سے مراد یہ ہے کہ ایک خاص ذریعے سے لذت حاصل کرنا بہ نسبت دوسرے وسیلے کے بہتر ہے اور یہ کہ ایک قسم کا خوش گوار شعور ذاتی طور پر دوسرے سے بہتر ہے گو وہ زیادہ خوش گوار نہ ہو۔ اور اگر ہم ایک لذت کو ذاتی طور پر دوسری سے بہتر قرار دیتے ہیں تو اس سے منطقی احتیاط نہیں پیدا ہوتا کہ ہم بعض لذات (یعنی بعض چیزوں سے لذت حاصل کرنے) کو ذاتی طور پر شر سمجھتے ہیں۔

میں اس بات کو صاف طور پر سمجھتا ہوں کہ بعض لذتیں ایسی بھی ہیں جو ذاتی طور پر

شر میں یہ سپاہیہ اور جنوبی فرانس میں سائنڈول کی لڑائی ہوتی ہے۔ جرمن طلبہ میں یہ دو کلائی کا رواج ہے۔ انگریزوں میں کبوتر بازی اور کبوتروں کو اڑا کر شکار کرنے کا رواج ہے جس کو ملک کے بلند خیال عوام مردود و ٹھیکرانے لگے ہیں رومی و سنگلوں میں خوشنوار درندوں کی لڑائی ہوتی تھی اور یونان کے قدیم تماشائی اکھاڑوں میں سزایافتہ مجرموں کا کشت و خون ہوتا تھا، کم سے کم اس صورت میں جب کہ مبارزین انصاف کی رو سے سزایافتہ ہوں۔ لیکن میں سخت لذتی اصول کی بنا پر یہ سمجھنے سے قاصر ہوں کہ ان سب پر کیوں اعتراض کیا جائے؟ لذتیت تکلیف اور ایذا رسانی کے خلاف اقرض کرنے کے لیے مجبور نہیں ہے بلکہ وہ اس بات پر زور دے سکتی ہے کہ ایذا رسانی سے بحیثیت مجموعی کثیر لذت حاصل ہوگی۔ اس سے زیادہ دشوار اخلاقی مسئلہ کوئی نہیں ہے کہ لذت کو ایجابی قیمت دی جائے اور اس کے مقابلے میں الم کو سلبی کوئی مسئلہ تعیناً ایسا نہیں ہے جس میں افراد کے احکام اس قدر وسیع الاختلاف ہوں یا تمام ایک ایسی ضیافت کو پسند کرتے ہو جس کے تم ویر سے منظر تھے یا ایسی چمچی اور سیر و تفریح کو جس کے تم ویر سے خواہشمند تھے اور اس کے ساتھ ہی ساتھ بغیر کھانا خاتم کے ایک تعطیل و عمل جراحی کو، یا اس بات کو کہ نہ تو ضیافت ہی ہو اور نہ عمل جراحی؟ ان سوالوں کا جواب مختلف لوگ مختلف طریقے سے دیں گے لیکن اگر ہم سائنڈول کی لڑائی کی طرف متوجہ ہوں تو لذت اور الم کے تقابلی اقدار کی بابت ایک متعقول یا قابل فہم خیال کی رو سے ہزاروں تماشائیوں کی شدید لذت کو یقیناً اس الم پر غالب آنا چاہیے جو اس لڑائی میں چند درجنوں یا چند درجن مجرموں کو پہنچے گا۔ اگر توازن قائم کرنے کے لیے دس ہزار تماشائی کافی نہیں ہیں تو تم قیاس کر لو کہ وہ درجہ چند یا صد چند ہیں۔ اس کے باوجود ایک نرم دل انسان بہر حال اس فعل کو برا ٹھیکرائے گا۔ وہ اس بے رحمی کی لذت کو بڑی قرار دے گا بالکل قطع نظر اس مذہب و احصائے کہ وہ ایک طرف بے رحمی کی ہمت و سزائی کرنے اور دوسری طرف

یہ کہنا ایک نہایت دشوار مسئلہ ہے کہ ان لوگوں کی لذت کہاں تک خود اشخاص کے خوشے کو منظور کرنے پر مجبور ہوگی۔ کیونکہ تولد میں بلا واسطہ موجود نہ ہوں ان کی خوش گواریت کے متعلق ہم اپنے آپ کو دھوکا دیتے ہیں حتیٰ کہ جب کہ ہم مل کے لیے کچھ بھی حاصل کر چکے ہوں۔ تاہم اسی قسم کے غلط اندازے مزید لذات و آلام کے اسباب و علل ہیں مثلاً اشتہار و تخیل یا باز نظری کی لغات و آلام (جن کو خود اپنی ذات سے احصاء میں شامل ہونا پڑتا ہے۔

سخت دلی اور نا انہیز پیری پیدا کرنے پر اہل ہوتی ہے۔ لیکن بظاہر تجربے سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ جو لوگ رحم و رواج کے مطابق ایک سمت میں ایذا رسانی کے عادی ہیں وہ دیگر سمتوں میں عام افراد انسان سے کم بے رحم یا نرم دل ہیں ممکن ہے کہ ورزشی کھیلوں کے کئی اخلاقی پہلوؤں پر تو اعتراض پیدا ہو لیکن ایک نیم مہذب و ہتھانی پر غیر معمولی سنگدلی کا الزام عائد نہ ہو سکے یا اس کے اس طیش پر شبہ نہ پیدا ہو جس کی بدولت وہ ایک مزدور پیشہ لڑکے کو اس لیے ٹھیس بھیج دیتا ہے کہ اس نے اپنے کتے سے اس کی پالتو بلی پر حملہ کر لیا تھا۔ بالذات بری لذت کی ایک اور عمدہ مثال نشہ بازی میں ملتی ہے۔ ایک صحت مند دماغ پر نشہ بازی کا اثر فوراً یہ ہوتا ہے کہ وہ اس کو بجائے خود قابل حقارت اور بیزار کن سمجھنے لگتا ہے۔ اگرچہ اس کا احتمال ہے کہ کبھی کبھی نشہ بازی جہانی اعتبار سے معمولی ضیافتوں کے ایک سلسلے کے مقابلے میں کم مُضر ہو۔ اور ہم اس شخص کی نشہ بازی کے کردار کو بجائے بہتر خیال کرنے کے بہت ہی بُرا طیارے لیں گے اگر اس نے نشہ بازی کے عواقب کی پیش بندی کرتے ہوئے دوسروں کے ساتھ شرارت کرنے یا دوسروں کو دق کرنے کے امکانات کے خلاف احتیاطی تدابیر اختیار کی ہوں۔ بے شبہ اس نوعیت کی تمام مثالوں میں جس میں ہم ایک خاص قسم کی لذت کو بُرا قرار دیتے ہیں اس بات کو یاد رکھنا چاہیے کہ اعلیٰ اور ادنیٰ لذات میں امتیاز قائم کرنے کی بحث کے دوران میں کیا کیا کہا گیا تھا۔ اگر نفس لذت کو سب سے الگ (یعنی اس سے لذت اندوز ہونے والے شعور کے مجموعی مایہ سے مجرور) کر کے دیکھا جائے تو اس میں کسی بری چیز کا امکان نہیں پیدا ہو سکتا۔ اندھیرے میں تمام گائیں کالی نظر آتی ہیں۔ اگر ہم ان تمام چیزوں کو الگ کر لیں جو ایک لذت کو دوسری سے متمایز کرتی ہیں تو جو کچھ مطلقاً بیخبر رہ جائے وہ ظاہر ہے کہ اخلاقی اور ہر دیگر نقطہ نظر سے متماثل ہو گا۔ اصل میں فلاں فلاں چیز سے لذت حاصل کرنا ہی ایک ایسی چیز ہے جس کی نسبت ان مثالوں میں بُرا ہونے کا فیصلہ سنایا جاتا ہے۔ محسوس ہونا خیر ہے لیکن ہر خیر سے یا ہر صورت میں خوش ہونا خیر نہیں ہے۔

روایاتی و جدانیت کی تحقیقات ہیں پھر اسی مقام پر پھر لاتی ہے جہاں ہم

روایاتی لذتی انادیت کی تنقید کے سہارے پہنچے تھے۔ ہم نے دیکھا تھا کہ افادیتیں کا یہ قول درست تھا کہ افعالِ صائب یا غیرِ صائب ہیں بمطابق اس کے کہ ان میں عالمِ گیر بہبود کی بخشش کا میلان ہے یا تقلیل کا۔ لیکن ہم نے یہ بھی دریافت کیا تھا کہ ان کا یہ خیال غلط تھا کہ ایک عقلی وجود کا بہبود محض لذت اور اس کی مقدار کے اندازے پر مشتمل نہیں ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ عقل کی رو سے صائب کا نفس انتخاب اور اس کے لیے عقل کے راستے کا تعین ہی خود خیر ہے اور سب سے اعلیٰ خیر۔ اور یہ کہ منطق کی رو سے یہ ناممکن ہے کہ ہماری اپنی لذت پر عمومی لذت کی ترجیح کو فرض قرار دیا جائے تا وقتیکہ خود ہمارے اپنے اور دوسروں کے عالمِ گیر بہبود کی نسبت اس ترجیح کی ذاتی قدر قیمت مسلم نہ ہو۔ ہم مزید یہ بھی طے کر چکے ہیں کہ کردار یا سیرت میں حقیقی خیر کی اس ترجیح کے قطع نظر انسانی روح کی نصب العین حالت میں اس کے ارادوں کی اخلاقیات اور اس کے تاثرات کی خوش گواہی کے اسباب اور بہت سے عناصر شامل ہیں۔ اور جب ہم اس سوال پر پہنچے کہ اس بات کا عالم کس طرح حاصل ہوا کہ ان تمام چیزوں میں مختلف مدارج کا خیر شامل ہے تو ہم اس جواب پر مجبور تھے کہ اس کا علم وجدانی ہے یا بلا واسطہ طور پر حاصل ہوتا ہے۔ ہم کوئی وجہ نہیں بتا سکتے کہ ایسا کیوں ہوتا ہے لیکن یہ جانتے ہیں کہ ایسا ہوتا ضرور ہے۔ اس حد تک تو ہم کو ماننا پڑا تھا کہ وجد نہیں حق بجانب ہیں لیکن ساتھ ہی ہم نے یہ بھی دریافت کیا تھا کہ وجد میں اس غلطی پر ہیں کہ اخلاقی عقل جس پر وہ سجا طور پر ہمارے اخلاقیاتی احکام کو مبنی قرار دیتے ہیں یا تو قطعی اور بے استثناء توہین کر دیا مقرر کرتی ہے یا جدا جدا، خود اختیاری اور غیر مربوط احکام (جیسی کہ صورت حال ہو) صادر کرتی ہے لیکن ان عواقب کا لحاظ نہیں کرتی جن کا احتمال ہو۔ ہم نے یہ بھی دریافت کر لیا ہے کہ اخلاق کے یہ احکام اصل میں قیمت کے احکام ہیں جو یہ فیصدی صادر کرتے ہیں کہ خیر کیا ہے نہ کہ براہ راست اور بلا واسطہ جواب کیا ہے۔ چونکہ ہم نے نظریہ میں خیر پر عمل کرنا صائب معلوم ہوتا ہے ممکن ہے کہ یہ احکام عملاً ایک خاص قسم کے کردار کو اس شد و مد کے ساتھ نکلتا نظر آئیں کہ ہمیں یقین ہونے لگے کہ عواقب کا خواہ کتنا ہی اندازہ ہمارے اس حکم کو کتنا خیر ہے، اس حکم میں تبدیل کرنے سے باز نہیں رکھ سکتا کہ یہ صائب ہے لیکن ہم نے دیکھ لیا ہے کہ نظریہ حقیقت سے قیمت کا کوئی مندرجہ حکم ایک ایسے کردار کے قانون

کی اساس نہیں بن سکتا جس میں مستثنیات کی گنجائش نہ ہو۔ کیونکہ اخلاقی عقل ہماری ہدایت کرتی ہے کہ نہ صرف خیر کو مستحق کرنے کی کوشش کی جائے بلکہ جہاں تک ممکن ہو زیادہ سے زیادہ خیر مستحق کیا جائے اور (اگر میں اس نقطے کو پہلے ہی پیش نظر کروں جس کو میں نے اب تک ثابت نہیں کیا ہے تو) اس خیر کو انصاف یا غیر جانبداری کے ساتھ ان مختلف اشخاص میں منقسم کیا جائے جو ہمارے افعال سے متاثر ہوتے ہیں۔ ہم مندرجہ ذیل حکم کے وجدان اور اخلاقی بخونی کی اعلیٰ ترین قیمت کو تسلیم کرتے ہوئے اس دعوے کا سبب معلوم کر چکے ہیں کہ خود قانون فرض تقاضی ہے کہ ہم اپنے افعال کے عواقب پر غور کر لیا کریں۔ اور تمام نوع انسان کے بہبود کی ترقی کے خواہاں رہیں جس میں وہ تمام مختلف اجزاء بھی شامل ہوں جن کو اخلاقی عقل قیمت سے منسوب کرتی ہے۔ اور ان کو اس طرح شامل کیا جائے کہ ہر جزو کو اس کی مناسب قیمت سے زیادہ حاصل نہ ہو۔ اس وقت تک ہم نے یہ تصدیق نہیں کیا ہے کہ آخر یہ اجسزا اجسمنہ اس کے اور کیا ہیں کہ فنیسٹ ان میں سب سے اہم ہے، تہذیب یا علم دوسرے درجے پر ہے اور لذت ان اجزائیں اپنا ایک خاص درجہ رکھتی ہے اگرچہ بعض لذت برمی ہیں، اور ایک غیر لذتی میسار کی رو سے دوسروں کی اضافی قیمت کا تعین کرنا پڑتا ہے۔

ہم نے اخلاقیات کی تحقیق میسار اخلاق کے سلسلے سے شروع کی ہے۔ بلحاظ منطقی اس سوال کو چھیڑنے سے پہلے کہ ہم کس طرح جانیں کہ کون کون سے خاص افعال یا افعال مبالغہ فرائض میں داخل ہیں، ہمیں چاہیے تھا کہ نظریہ فرض پر بحث کر لیتے۔ لیکن میں نے اول الذکر مسلک اختیار کیا ہے کیونکہ اس امر کے ثبوت کا بہترین طریقہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایک کمال افادہ کی حق میں کس بات کے اعتراف سے پہلو ہٹا کر ناممکن نہیں ہے کہ فرض کے اس سادہ اور ناقابل تحلیل تصور یا کردار میں مقبولیت ہے اور اسی طرح اس امر کی مثالیں پیش کرنا بھی کہ اخلاقیات کے ایک منطقی نظام کی تعمیر اس وقت تک ناممکن ہے جب تک یہ فرض کیا جائے کہ ایک فعل کی مقبولیت اس کے سبب سے ہونے کی کافی دلیل ہے۔ لیکن مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آگے بڑھنے سے پہلے اس اساسی تصور کی اہمیت پر ذرا تفصیلی نظر ڈال لی جائے اور اس کی بہترین صورت ہی ہوگی کہ اس کی بلند پایہ تعبیر جو آتاویل کانٹ کے نظام میں ملتی ہے مختصر طور پر تحقیق کر لی جائے۔

باب

حکم اطلاق

پس معلوم ہوا کہ ہر اخلاقی حکم میں یہ خیال ضمیر ہے کہ کوئی چیز سچائے خود غیر ہے۔ اس پر عمل کرنا نہ صرف مناسب ہے بلکہ صائب بھی ہے اور اس پر عمل ہونا چاہیے۔ میرے خیال میں یہ مختلف اسالیب بیان متبادل انداز ادہیں ایک ہی ناقابل تحلیل تصور کے جو تمام اخلاقی حکام میں داخل ہے اور یہ تصور جس طرح ایک افادہ ہی کے اس حکم میں داخل ہے کہ مجھ پر لازم ہے کہ اپنے اور دوسروں کیلئے اعلیٰ ترین فضیلت یا کمال کو پیش نظر رکھوں۔ اس طرح اس میں جی ہے کہ اسے بڑی سے بڑی تعداد کی کثیر سے کثیر لذت کے حصول کا باعث ہونا چاہیے، اگر کسی کو صواب کے اس تصور میں کلام ہے تو کوئی استدلال اس سے زیادہ نہیں کر سکتا کہ بعض اُن غلط فہمیوں کو دور کر دے جو ان چیزوں کو غلامانہ تسلیم کرنے سے باز رکھ سکیں جو اس کے ذہنی عمل میں ضمیر ہیں۔ اس باب میں اسی اہم خدشتہ کو انجام دینے کی کوشش کی جائے گی۔ اگر کسی کو فرض کے اس تصور کی صحت سے (اس کے وجود کے قطع نظر) انکار ہے تو مابعد الطبیعیات اپنے امکان کی حد تک اس کی صحت کا ثبوت پیش کر سکے گی اطلاق ہے

ما بعد الطبیعیات کو جو نسبت ہے اس پر آئندہ ضرور کچھ نہ کچھ کہنا پڑے گا۔ تاہم اس سلسلے میں ما بعد الطبیعیات سے صرف اتنا ہو سکتا ہے کہ ان بے جان مخلوق کو قوت پہنچاتی رہے جن میں انسان اس وقت ابھی جاتا ہے جب کہ اس کو اپنے نفس کی صحت سے انکار ہو۔ اگر ہم کو خود اپنی ہی عقل کے القاءات سے انکار ہو تو ہم اس احساس سے محروم ہو جاتے ہیں جس پر کسی کا یقین قائم ہوتا ہے۔ اس بات کو تسلیم کرنے کے باوجود کہ ہماری عقل یقین دلاتی ہے کہ بعض چیزیں ایسی بھی ہیں جن پر عمل کرنا صائب ہے، اگر یہ دریافت کیا جائے کہ ہم کسوں یقین کریں کہ ان چیزوں پر عمل کرنا جائز ہے تو یہ اس سوال کے مرادف ہو گا کہ ہم کیوں اس چیز پر یقین کریں جس کو ہم صحیح سمجھتے ہیں۔

فرض کے تصور کی نسبت بچوک کا بیان اس قدر واضح اور ما بعد الطبیعیاتی مفروضوں سے اس قدر متبائن ہے کہ ممکن ہے کہ بعض اذہان اس کو سمجھنے میں دشواری محسوس کریں یا اس کو قابل اعتراض سمجھیں۔ اس لیے اس سے بہتر بات کوئی سمجھ نہیں آتی کہ یہاں تفصیل کے ساتھ اس کو نقل کر دیا جائے :-

”پس معلوم ہوتا ہے کہ ”چاہیے“ یا ”اخلاقی ذمہ داری“ کے تصور سے مراد عیساکہ وہ ہمارے معمولی اخلاقی احکام میں کام کرتی ہے، نہ صرف یہ ہے کہ (۱) حکم لگانے والے شخص کے ذہن میں ایک خاص جذبہ موجود ہے (خواہ دوسرے اذہان کے مثال جذبات کے متوافق اظہار سے اس میں یحید کی پیدا ہو گئی ہو یا نہ ہو) اور نہ یہ کہ (۲) بعض قوانین کردار کی تائید ان تعزیرات سے ہوتی ہے جو قانون شکنی کی صورت میں عساکہ ہوتی ہیں (خواہ اس نوعیت کی تعزیرات اس کردار کی عام پسندیدگی یا نفرت سے منبج ہوتی ہوں جو مجرمہ ہو، عیساکہ ممنوع، یا کسی اور ذریعہ سے عاید ہو، اور)۔ سوال یہ ہو سکتا ہے کہ آخر اس سے کیا مراد ہے؟ ہم ”چاہیے“ ”حواب“ اور اس بنیادی تصور کو ظاہر کرنے والے الفاظ کی کیا تعریف کر سکتے ہیں؟ میں اس کا جواب یہ دوں گا کہ جو تصور ان الفاظ میں مشترک ہے وہ اس قدر بسیط ہے کہ اس کی کوئی اصطلاحی تعریف نہیں ہو سکتی۔ ہم جس تصور پر غور کر رہے ہیں عیساکہ وہ اس وقت ہمارے ذہن میں موجود ہے جس کی

لے یہاں محنت کی جہاز سے جو جملہ حذف کر دیے گئے ہیں ان میں توضیح کی کمی ہے کہ وہ اس امکان کو خارج نہیں کرتا کہ تصور بدترج ترقی حاصل کر گیا ہے۔

تحلیل زیادہ مادہ تخلیلات میں نہیں ہو سکتی۔ اس کی مزید توضیح اس طرح ممکن ہے کہ جہاں تک ممکن ہو دوسرے تصورات کے ساتھ اس کے صحیح ربط کو معین کیا جائے، جن سے یہ معمولی تفکر میں وابستہ ہے، خصوصاً ان تصورات کے ساتھ جن سے اس کے مخلوط ہونے کا خوف ہو۔

یہ طریق کار اختیار کرتے ہوئے ان دو مختلف منہوں پر غور کرنا اور ان میں امتیاز قائم کرنا ضروری ہے جن میں لفظ ”چاہیے“ مستعمل ہے۔ ہم جس وقت اختلافات کے محدود ترین مفہوم میں کسی چیز پر ”ہونا چاہیے“ کا حکم لگاتے ہیں تو اس کے بارے میں ہمیشہ یہ خیال ہوتا ہے کہ جس فرد کی طرف سے یہ حکم لگایا گیا ہے اسی کا ارادہ اس کی تعمیل کا باعث ہوگا۔ میری سمجھ میں یہ بات نہیں آ سکتی کہ مجھے کوئی ایسا کام کرنا چاہیے جس کے متعلق ساتھ ہی میری یہ رائے بھی ہو کہ میں اس کو نہیں کر سکتا لیکن زیادہ وسیع منہوں میں (جس کو ہم آسانی کے ساتھ متنبہ نہیں کر سکتے) بعض دفعہ میں یہ خیال کرتا ہوں کہ مجھے ”چاہیے“ کہ اس چیز کا علم حاصل کروں جس سے ایک زیادہ دانشمند انسان واقف ہوتا، یا اس طرح محسوس کروں جس طرح میری جگہ میں ایک بہتر انسان محسوس کرتا۔ اگرچہ مجھے علم ہو کہ میں ارادے کی قوت سے نہ تو وہ علم حاصل کر سکتا ہوں اور نہ وہ احساس۔ اس مثال میں یہ لفظ نصب العین یا مثال پر ولالت کرتا ہے جس کی تقلید کی (زیادہ محدود معنی میں) بعد امکان کوشش کرنی ”چاہیے“۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ اس وسیع مفہوم میں عموماً فن لطیف کے احکام میں مستعمل ہے۔ میں جب یہ کہتا ہوں کہ میرے ملک میں جو آئین و قوانین رائج ہیں ان کی جگہ دوسرے ”ہونے چاہئیں“ تو یقیناً اس سے میری مراد یہ نہیں ہوتی کہ میرا اپنا یا کسی اور فرد کا واحد ارادہ براہ راست اس تئیر کا باعث ہو سکتا ہے۔ تاہم ہر دو صورتوں میں میرا مطلب یہ ہے کہ جو کچھ ہونا چاہیے وہ میرے علم کا ایک ممکنہ معروض ہے۔ بیسنے میں جس چیز کو ہونا چاہیے کہتا ہوں بشرطیکہ میں غلطی پر نہ ہوں، وہ ایسی ہو کہ جو انسان اس امر میں صحیح حکم دلا سکتے ہیں وہ سب لازماً میری ہی طرح حکم لگائیں۔

لے مصنف کے خیالات کے ترجمان کی حیثیت سے صاحب کے اس ناقابل تحلیل بیان کو اس تصور اور وسیع تصور غیر کے بارے میں مندرجہ ذیل (دیکھو صفحہ ۱۶۲ تا ۱۶۸) کا دورے متصف سمجھنا چاہیے۔

ان احکام کو عقل پر مبنی قرار دینے سے میری مراد یہ نہیں ہے کہ پیش از پیش اس سوال کی نسبت اظہار خیال کیا جائے کہ آیا عام طور پر صحیح اخلاقی احکام کلی اصول یا بدہیات سے عمل استمدال کی بدولت حاصل ہوتے ہیں یا افراد کے جزوی فہم سے راست و جہان سے۔ یہ عام خیال ہے کہ قوت اخلاق ابتدائیں ان منفرد مثالوں سے بحث کرتی ہے جو وقتاً فوقتاً پیدا ہوتی ہیں نیز یہ صورت میں فرض کے عام تصور کا اس پر انطباق کرتی اور وجدانی حیثیت سے فیصلہ کرتی ہے کہ ان خاص حالات میں اس شخص سے کیا چیز وقوع میں آنی چاہیے۔ اور میں مانتا ہوں کہ اس خیال کی رو سے اخلاقی صداقت کا تصور (جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے) عقلی وجدان کے مقابلے میں محسوس اور اک سے زیادہ مشاہدہ ہے۔ اس لیے حائے اخلاق کا لفظ زیادہ موزوں معلوم ہوتا ہے لیکن حائے کے لفظ سے احساسات کی قابلیت کا خیال پیدا ہوتا ہے جو دو انسانوں میں مختلف ہوتے ہیں باوجود اس کے کہ کوئی بھی غلطی پر نہ ہو نہ کہ وہ قوت کی قابلیت کا۔ اور اساسی طور پر اس بات کو نہایت اہم سمجھتا ہوں کہ اس خیال کو نظر انداز کر دیا جائے۔ بنابر آں یہ زیادہ مناسب ہے کہ اخلاقی وقوف کے ٹکڑے کو نمایاں کرنے کے لیے توجیہ بالا کے ساتھ عقل کا لفظ استعمال کیا جائے۔

تصور فرض کے وجود بلکہ اس کی صحت کا دعویٰ کر کے ہم نے اس امر پر دالالت کی ہے کہ اس بات کو تسلیم کرنے سے کہ ہم پر کوئی نہ کوئی فرض عاید ہے جس وہ چیز حاصل ہوتی ہے جس کو ہم خورد و آل کے بعد اس پر عمل کرنے کا کافی محرک تسلیم کرتے ہیں۔ یعنی ایک ایسا محرک جس کے مطابق عمل کرنا نفسیاتی حیثیت سے ممکن ہے جب کسی چیز کو صاحب تصور کیا جاتا ہے تو اس میں اتنی قوت ہوتی ہے کہ اس پر عمل کرنے کا ایک ہیجان پیدا کر دے لیکن یہ کوئی ضروری نہیں کہ یہ ہیجان اس قدر شدید ہو کہ دوسرے محرکات پر غالب آجائے۔ اور نہ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ فرض کے اس محرک اور دوسری خواہشوں اور ہیجانوں میں جو انتخاب عمل میں آتا ہے اس کو کس معنی میں (مثلاً بلکہ اس کے کوئی معنی ہوں) فرد کے اس غیر معین انتخاب پر منحصر سمجھا جائے جو عمل کے موقع پر ظہور میں

آتا ہے۔ مردست ہمارا مقصد اس سے پورا ہو جاتا ہے کہ ہم فکرو مال کی بنا پر اتنا تسلیم کر لیں کہ ایک چیز کو صاحب سمجھنا ہی اس پر کاربست ہونے کا باعث ہوتا ہے اور یہ کہ بعض انسانوں میں بعض وقت منقول یا صاحب پر عمل کرنے کی خواہش فی الجملہ اس عمل کی تکمیل کا باعث ہوتی ہے۔

یہاں یہ عبارت پھر سوچت سے نقل کی جاتی ہے :-

”اس کے علاوہ جب میں اس وقت یا تصدیق کا ذکر کرتا ہوں کہ ”لا عمل ہو جائیے“ (لفظ چاہیے کے زیادہ محدود معنوں میں) اس حیثیت سے کہ وہ ان اشخاص کے حق میں ایک ”براہیت“ یا ”حکم“ ہے جن سے وہ تعلق ہے تو اس سے میری یہ مراد ہے کہ یہ وقوف انسانوں میں فی الجملہ عمل کا ایک محرک یا ہیجان پیدا کرتا ہے۔ اگرچہ حقیقت یہ ہے کہ نوع انسان میں اس کے سو کئی اور محرکات بھی پائے جاتے ہیں جن کا اس سے متصادم ہونے کا امکان ہے۔ اور یہ محرک ان پر ہمیشہ (شاید عام طور پر) غالب آتے نہیں پاتا۔ حقیقت میں محرکات کے متصادم کا یہ امکان لفظ ”براہیت“ یا ”حکم“ سے تعلق ہے جو ایک بالادست کے ارادے اور زیر دستوں کے ارادوں کی درمیان کی نسبت کے متقابل سے بعض سیلانات یا غیر عقلی ہیجانات کے ساتھ عقل کا تعلق ظاہر کرتا ہے معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ تنازع ”چاہیے“ ”فرض“ اور ”اخلاقی ذمہ داری“ کے الفاظ میں بھی منظر ہے جس حیثیت سے کہ یہ عام اخلاقی زبان میں استعمال ہوتے ہیں۔ بنا برآں ان الفاظ کا اطلاق نوع انسان کے افعال پر نہیں ہو سکتا جن کو ہم عقل سے متصادم ہونے والے ہیجانات سے متصف نہیں کر سکتے۔ تاہم ان کی نسبت ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان کے انفصال ”منقول“ یا (ایک اطلاقی مفہوم میں) ”صائب“ ہیں۔

میں اس سے بانجھ ہوں کہ بعض اشخاص اس ساری بحث کے جواب میں اس بات سے صاف طور پر انکار کر دیں گے کہ ان کے شعور میں اس قسم کا کوئی غیر مشروط یا اطلاقی حکم پایا جاتا ہے جس کو میں ثابت کرنا چاہتا ہوں۔ اگر کسی ایک مثال میں بھی ذاتی تحقیقات کا آخری نتیجہ حقیقت میں یہی ہے تو سوائے سکوت اختیار کرنے کے اور کیا چارہ ہے۔ کم سے کم میں نہیں جانتا کہ اخلاقی ذمہ داری کا تصور کس شخص میں کس طرح پیدا کر دیں جو اس سے ایک نعت محروم ہے۔ تاہم میرا خیال ہے کہ جو لوگ اس طرح انکار کرتے ہیں

ان میں سے اکثر صرف اس بات سے انکار کرنا چاہتے ہیں کہ افعال کو نتائج سے رجوع کیے بغیر ہی ان کی اخلاقی ذمہ داری کا مشورہ پیدا ہوتا ہے۔ لیکن وہ حقیقت میں اس بات سے انکار نہیں کرتے کہ وہ ایک کلی غایت یا غایات کو ایک ایسی چیز سمجھتے ہیں (خواہ وہ عام مسرت ہو یا کوئی اور اعتبار سے مفاد عامہ) جس کو پیش نظر رکھنا آخر کار مناسب ہے۔ مگر میں سابق میں جو خیال ظاہر کر چکا ہوں اس کی رو سے غیر مشروط حکم غایات کے معاملے میں صاف طور پر غلط ہے جو (صراحتہ یا ضمنی) ایک ایسی غایت تسلیم کیا جاتا ہے جس کو تمام نوع انسان کا مطلع نظر ہونا چاہیے۔ نیز اس بات سے انکار کرنا دشوار ہے کہ کسی غایت کو انجام کار درست سمجھنا اس ذمہ داری پر دلالت کرتا ہے کہ ایسے کام کرنے چاہئیں جو غایت کی طرف سب سے زیادہ راجع ہوں۔

یہ دو صورتیں یعنی (۱) یہ عقل کو افعال کی صحت کا بلا واسطہ ادراک ہوتا ہے اور (۲) اس صحت کو ارادے کا محرک بننا چاہیے اور اس میں محرک بننے کی قابلیت ہے، یہی کائنات کے دو مشہور فقرہ ہیں جو اخلاقی اور ارادے کی خود اختیاری حکومت میں جمع ہو گئی ہیں۔ فرض ایک اخلاقی حکم ہے۔ اس لیے کہ جب ایک چیز صاحب بھی جاتی ہے تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہمیں ہدایت کی جارہی ہے کہ ہم اس پر قطعی یا اخلاقی طور پر کاربند ہو جائیں اور اس کو ایک ایسی غایت قرار دیں جو کسی اور غایت کا ذریعہ نہیں ہے۔ اگر فرض کا صرف یہ مطلب ہو کہ اگر تم خوش رہنا یا کوئی کمال حاصل کرنا یا بہشت میں جانا چاہتے ہو تو ایسا کرو، تو اس صورت میں وہ محض ایک تقدیری حکم ہوگا۔ اس کی ذمہ داری ہماری اس غایت کی خواہش پر منحصر ہوگی جس کا وسیلہ ہم نے اس فعل کو تیار رکھا ہے۔ اس کی موجودہ صورت میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہم جس چیز کو اپنا فرض سمجھتے ہیں اس پر کاربند ہونے کا صواب کسی حالی میں اس چیز کی خواہش یا میلان کے وجود یا فقدان پر منحصر نہیں ہے جس کی ہدایت کی گئی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ جب تک ہم میں صواب یا مستعمل چیز بدل کر کے کاہجان نہ پیدا ہو وہ فعل ہماری طرف سے توقع میں نہیں آسکتا۔ لیکن ہوشیار ہے کہ جو عقل صواب کو تسلیم کرتی ہے وہی یہ خواہش بھی

اپنی طرف سے پیدا کرے۔ ہم اسی فعل کے خواہش مند ہوتے ہیں (جس حد تک کہ ہم اس کی خواہش کریں) جس کا حکم دیا جاتا ہے اور صرف اس لیے کہ اس کا حکم دیا گیا ہے۔ لیکن یہ نہیں خیال کرتے کہ ہمیں خالص اسی فعل کا حکم محض اس وجہ سے دیا گیا ہے کہ اتفاق سے ہم اس کے خواہشمند ہیں۔ پس جب کوئی فعل ہم سے اس لیے وقوع میں آتا ہے کہ وہ صاحب ہے تو ارادہ خود مختار حاکم بن جاتا ہے وہ اپنے حق میں آپ قانون ہے اگر انسان محسوس کرتا ہے کہ اس کو ایک چیز پر کاربند ہونے کی ہدایت کی گئی ہے خواہ وہ اس کو پسند کرے یا نہ کرے۔ تاہم وہ وہی انسان ہے (یعنی اس کی عقل جو اس کی فطرت کا اعلیٰ ترین جزو ہے) جو یہ حکم نافذ کرتا یا قانون ضبط کرتا ہے لہذا وہ اس بنا پر اعلیٰ ترین مفہوم میں آزاد نہیں ہے کہ وہ فرض کا پورا نفاذ ہے۔

لے کانٹ نے ایک شخص کا اپنا فرض ادا کرنے کی خواہش کا ذکر کرنے سے اس لیے انکار کیا کہ کچھ تو وہ اس نتیجے سے گزر کر ناچاہتا تھا اور کچھ اس لیے، جیسا کہ ذیل میں بتایا گیا ہے، کہ اس نے عقلی سے یہ فرض کر لیا تھا کہ برحقانہ کی خواہش ہوتی ہے۔ بنا براں اس نے صاحب کردار کے موضوعی محرک کی حیثیت سے قانون اخلاق میں عقل کی جیسی یا اہم، کا ذکر کیا لیکن اس وجہ سے شوق میں عقل ارادہ کے علاوہ عقل محرک ہے وہ بعض دفعہ بظاہر اس بات کو فراموش کر دیتا ہے (جیسا کہ غلطیوں کے خلاف ارسطو کا خیال ہے) کہ اگر عقل کا حکم نہیں ہوتا (προαιρέσει) اور یہ کہ اخلاق (διανοια αυτη ουδεν κινει) Von (δυσχεές) مضرب اور یہی ادراک بھی کہ ایک عمل غایت تک رسائی کرے گا۔ اس کے متعلق فان ہارٹمان

Hartmann کے الفاظ میں کہ اس فرض ہی ایک میلان ہے۔ Das Sittliche, Beurteilt seen p. 254. علاوہ ازیں اس طرز کلام کی عادت کہ گویا عقل بغیر کسی موضوعی تحریک کے جسم انسانی میں ذیل اور تصرف ہوتی ہے اس کو آزاد وہی ارادہ کے متعلق فیہرشری طور پر چارہ رازبان اختیار کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ کانٹ نے جب یہ کہا کہ ارادہ اپنے حق میں آپ قانون ہے تو اس سے اس کی ملوثی یہی کہ کل صاحب عقل ارادہ کے حق میں قانون ہے اس میں کانٹ کی رو سے ارادہ بھی عقل ہے کم سے کم اس صورت میں جب کہ ارادہ کے کی صحیح رضائی جو رہی ہو۔ ظاہر ہو گا کہ غیر صاحب اخلاق کے متعلق کانٹ کی رو سے یہ کہا جائے گا کہ یہی حد تک ان کا ارادہ کیا جاتا ہے اور وہ ہی حد تک آزاد ہیں جس حد تک کہ عقل نے ان کو روکنے کی کوشش کی ہوگی لیکن نہیں روکا لیکن غیر صاحب عقل کی کیفیات کے متعلق کانٹ کے افکار ہم اور غیر اہمندانہ شخص ہیں۔

لے اس میں کچھ شک نہیں کہ کانٹ کی اپنی رائے میں فطرتی ارادہ کا استعمال (جو صرف صاحب اخلاق کے لیے ہے)

یہ دوسری چیزیں جن میں ہم نے کائنات کے ایک مخصوص اور واضح ترجمان کی حیثیت سے سنجوگ پر غور کیا ہے اس فلسفی کی خاص تصانیف میں ایک تیسری صورت سے وابستہ ہیں جس کو اس کا افادہ تہی مش گرد اختیار نہیں کرتا۔ کائنات کی رو سے ادائے فرض نہ صرف واجباً ہے بلکہ فاعل کا ذخیرہ برترین بھی نہیں وہ اسباب معلوم ہو چکے ہیں جن کی بنا پر ہم کائنات کو حق بجانب ٹھہراتے ہیں۔ اور ہم ایک مشکک کو صرف اس بات کا حوالہ دے سکتے ہیں کہ وہ اس کی شہادت خود اپنے ہی شعور سے طلب کرے۔ اگر وہ کہے کہ اس کے شعور میں یہ حکم نہیں پایا جاتا کہ وہ کردار کی یہی دنیا کی ہر چیز سے زیادہ قیمتی ہے، تو اس کے ساتھ بحث کرنے کی یہی ایک صورت باقی رہ جائے گی کہ اس کو یہ ذہن نشین کرانے کی کوشش کی جائے کہ اس کے ذاتی افعال، یا کم سے کم اس کی ذات یا دھڑلے کے متعلق اس کے احکام حقیقت میں اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ یہ حکم ضرور پایا جاتا ہے۔ جب کوئی فعل صائب اس سے وقوع میں آتا ہے تو اس کی پسندیدگی اور جب عمل غیر صائب سرزد ہوتا ہے تو اس کی ناپسندیدگی اس مفروضے کی بنا پر ناقابلِ تفسیم ہو جاتی ہے کہ اگر کردار صرف وہ کر دے جو معاشرے کے نقطہ نظر سے تو غیر عقلی ہے لیکن خود اس کے ذاتی نقطہ نظر سے کلیتہً عقلی ہے۔ کیونکہ جو شخص اس بات کا قائل ہو اس کے حق میں یہ حکم کہ اخلاق خیر ہے اور بے برتر خیر ہے، یا نیک ارادہ خیر کا سب سے اہم عنصر ہے، شعور خلاق کا اتنا ہی بسیط اور قطعی حکم ہے جتنا یہ حکم کہ خیر عمومی میں ترقی دینا صائب ہے۔

۲

اس حد تک ہم کہہ سکتے ہیں کہ کائنات نے ان اصولوں کو نہایت موثر پیرائے میں پیش کیا ہے جن کو ہر تہمیری نظام اخلاق کا سنگ بنیاد قرار دینا چاہیے بلکہ لیکن خود کائنات کی

بقیہ حاشیہ گذشتہ: جب یہ وجہ کی ضد پس دلالت کرتا ہے (دیکھو ذیل میں کتاب تہمیری باب (۱) کائنات نے آزاد کی اصطلاح کو جن دونوں میں استعمال کیا تھا ان کو جو کم نے وضع کر دیا ہے (Methods of Ethics) کتاب پہلی باب اور تہمیر۔

سے جب کہ کائنات کا یہ مفروضہ ملا تھا کہ اس کے نظام کے سوا تجھے خلاق نظامات ہیں وہ سب ارادے کے متغیر

رائے میں پیوستہ ہیں وہ اور اصول سے وابستہ ہیں جن کی مزید چھان بین ضروری ہے! دل تو اس نے فرض کر لیا ہے کہ تجربے سے استصواب کیے بغیر بھی حکم اطلاق کے اس مجر و تصور سے ایک اخلاقی میار دریافت کیا جاسکتا ہے۔ یعنی وہ مخصوص کر سکتا ہے کہ قانون اخلاق کا حقیقی نشان کیا ہے اور تفصیل کے اعتبار سے کون سا عمل صاحب ہے۔ دوسری بات اس نے یہ فرض کی ہے کہ جس حد تک کسی فعل کے تعین میں اصولاً قانون اخلاق کو ملحوظ نہ رکھا جائے اس حد تک وہ اخلاقی قدر و قیمت سے محروم ہے۔ ہم ان دونوں شکلوں پر الگ الگ غور کریں گے۔

کانٹ کی تصنیف کی قدر و قیمت ایک بڑی حد تک اس بات میں مضمر ہے کہ اس نے اخلاقیات کو ابدی طبیعیات کی بنیاد پر قائم کیا ہے۔ جب تک یہ نیا کس قائم رہے کہ ہیں امور واقعی کا محسوس علم عالم خارجی کے تجربے سے حاصل ہوتا ہے تب تک اس بات کا بھی بدستور اندیشہ باقی رہے گا کہ جو علم اس مبداء کی طرف اشارہ نہ کرے وہ کسی نہ کسی معنی میں ضرور بے اصل یا وہمی ہوگا بلیکسٹون (The Critique of Pure Reason) میں ثابت کیا گیا ہے کہ ہمارے ہر علم کا ایک عنصر ایسا بھی ہے جو تجربے سے مستخرج نہیں ہوتا۔ تمام علم و تصور اور اک، اور صور ہم پر و اہل کرتا ہے جو ادیالی ہیں اور خود بھی ذہنی ساخت کا ایک جزو ہیں اور یہ خارج سے ذہن میں داخل نہیں ہوتے۔ جس کا مواد خارج سے حاصل ہوتا ہے لیکن حاسہ بجائے خود فکر نہیں ہے۔ جب تک حسی اور اک سے مواد ہم نہ پہنچے ہیں جزوی اشیا کی جسامت اور بعد کا اندازہ نہیں کر سکتا۔ لیکن میں اس مواد کو ایک خاص جسامت کی مرتبہ میں نہ تبدیل کر سکتا ہوں نہ اس کا تائید کر سکتا ہوں۔ اس سے ممکن ان کا کافی اور علی اضافات جو ہر عرض وغیرہ کے تصورات بقیہ حاشیہ تصورات کے تحت۔ اور مختلف احکام کے تابع ہیں۔ یہ بات (دوسرے مصنفین کے نقلی نظریات) اور اس کے متعلق صحیح نہیں ہے، جن کو سمجھنے کی قابلیت کانٹ اس کی تعلیم کی وجہ سے پیدا نہیں ہوئی تھی اور نہ یہ بات کیمبرج کے فلاسفین اور انگلستان کے دوسرے عقلیین کے حق میں صادق سمجھی جاتی ہے جن کے متعلق اس کو بظاہر بہت معمولی معلومات تھیں یا وہ سرے سے ان کو جانتی نہ تھیں۔ ان کے متعلق یہ خیال اس وقت تک صحیح نہیں ہو سکتا جب تک کہ نظریہ حکم اطلاق کو توڑ دیا جائے کہ اس میں منتقل کر دیا جائے کہ، تو یہ سوچے بغیر اپنا فرض کر کے باکو کو کچھ کر رہا ہے یا وہ کسی کے حق میں خیر ہے یا نہیں اور اس معنی میں خود امتیازی کا تصور، جیسا کہ ذیل میں ثابت کیا گیا ہے، ناقابل مافیت اور بے اثر ہو کر رہ جاتا ہے۔

نہ حاصل ہوں بلکہ تا حقیقی علم میں ناگزیر رہے کہ مادہ اور صورت ہو۔ مادہ تو تجربے سے ہم بہتجا ہے اور صورت اولیاتی ہے۔ لیکن اخلاق ایسے تصور فرض میں ہیں ایک ایسی شکل منقہ ہے جس کو تجربے سے مکمل کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور یہ مکمل خود اپنے آپ پر موقوف ہے۔ کیونکہ شمول کا ایک بدیہی اصول یہ بھی ہے کہ نفس میں کا یہ اولیاتی تصور رادے کو ایک محرک ہم پہنچا سکتا ہے۔ اس صورت میں ایک نہایت اہم صداقت جس کا اعتراف موجودہ زمانے کے اخلاقیات میں کانٹ کے کڑ پیرؤوں کی جانب سے قریباً عام طور پر کیا جاتا ہے، ایک بہت شدید غلطی کے ساتھ مخلوط ہو گئی ہے۔ یہ بات کہ کتنے ہی تجربے سے یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ فلاں عمل صائب ہے اور جو کچھ کہ موجود ہے اس کے علم کا کتنا ہی بڑا ذخیرہ ایک چاہیے کو نہیں پیدا کر سکتا ایک ایسی صداقت ہے جس کا انکار صرف اس دعوے کی بنا پر ہو سکتا ہے کہ نفس میں یا اخلاق بے منتی ہے۔ پچھلا تجربہ ہمیں بتا سکتا ہے کہ کیا ہوا ہے یا کیا ہو گا۔ لیکن یہ نہیں بتا سکتا کہ کیا ہونا چاہیے۔ وہ جو ہونا چاہیے ایک ایسی چیز ہے جس کا وجود اب تک نہیں ہے اور جو ہم کی رو سے شاید کبھی وجود میں نہ آئے۔ اس منتی میں ہمارے احکام اخلاق بے شبہ اولیاتی ہیں یا تجربے سے بے نیاز ہیں لیکن اس بات کے متعلق کہ ہم بغیر کسی تجربے کے قانون اخلاق کے فحوی اور صورت تک رسائی کر سکتے ہیں آسانی سے ثابت کیا جا سکتا ہے کہ خالص دھوکا ہے۔ اب ہم دیکھیں کہ کس طرح کانٹ نے اس کی کوشش کی ہے۔

قیاس کیا جاتا ہے کہ حکم اطلاقی سے ذیل کے قوانین مل حاصل ہوتے ہیں :-
(۱) اس طرح عمل کر کہ گویا تیرے عمل کا قانون تیری ہی مرضی سے عالم گیر قانون بنایا جائے گا۔

(۲) ہر انسان کی ذات کو فی نفسہ ایک غایت سمجھ اور کسی کو محض ایک ذریعہ نہ قرار دے۔

لے یہ بہت ہی ناکافی اور عام فہم بیان ہے۔ اور نہ مجھے کانٹ کے اس خیال سے اتفاق ہے کہ ایک صورت علم تو ذہن سے خارج ہوتی ہے اور مادہ ذہن سے خارج کی کسی اور ربط سے محال ہوتا ہے جس نے صرف اس کو خارج کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ جو شخص نادانقت ہو وہ کانٹ کی اصطلاحات صورت رادہ اور اس کے استعمال کے طریقے سے واقف ہو جس حد تک کہ اس کے اخلاقیاتی موقف کو سمجھنے کے لیے اس کی ضرورت ہو۔

(۲) عالم مقاصد کے ایک رکن کی حیثیت سے عمل کر لیے
اب ہم پہلے قانون پر غور کریں گے۔ اس طرح عمل کر کے گویا تیرے عمل کا قانون
میری ہی مرضی سے عالم گیر قانون بنایا جائے گا۔ یہ بالکل درست ہے کہ یہ قانون محض اس
تصور سے متخرج ہوتا ہے کہ ایک چیز پر عمل کرنا صاحب ہے بلحاظ اس بیان کے کہ
دوسروں پر بھی لازم ہے کہ مساوی حالات میں یہی مسلک اختیار کریں۔ بنائیں ایک
اختیار سے یہ نتیجہ ہے کہ جو اصول عمل عالم گیر نہیں بن سکتا وہ قانون اخلاق کی صورت بھی
نہیں اختیار کر سکتا۔ ایک مفید علمی نصیحت کی حیثیت سے اس بات پر زور دینا چاہیے
کہ جب ہم کو کسی مجوزہ فعل کی اخلاقیات پر حکم لگانا ہو تو ہم اپنے نفس سے یہ دریافت کریں
کہ آیا وہ کوئی ایسا اصول پیش کر سکتا ہے جس کو ہم اپنی مرضی سے کر دار کا ایک مسلمہ گیر
قانون بنانا مناسب سمجھیں بلکہ یہ بھی بجائے خود ایک سلبی معیار ہے۔ اس سے
ہمیں کوئی قطعی تعریف حاصل نہیں ہو سکتی جب تک کہ ہم اس بات کی تحقیق کا مصمم ارادہ
نہ کریں کہ وہ کیا چیز ہے جو کر دار کو عقل یا غیر عقلی ثابت کرتی ہے۔ بے شبہ اگر ہم نے
تھوڑی سی ہوشیاری سے کام لیا تو اس سے غیر طلبی اور مساوات کے نہایت اہم
اولیات اخذ کر سکتے ہیں۔ کیونکہ اگر کوئی چیز ایسی بھی ہے جس پر عمل کرنا بجائے خود
صائب ہے تو اس صورت میں جو چیز میرے حق میں صائب ہوگی وہی مساوی حالات
میں ہر دوسرے شخص کے لیے بھی صائب ہوگی لہذا میرے حق میں یہ صائب ہے کہ
میں ہر انسان کے ساتھ ایسا ہی سلوک کروں جیسا کہ مساوی حالات میں اس کا
میرے ساتھ سلوک کرنا صاحب ہو گا لہذا اگر میرا غیر کوئی ایسی چیز ہے کہ اس میں ترقی دینا
سلہ کاٹ کو ہیں اس بات کی توضیح نہیں کرنا کہ ان تینوں قوانین میں کسی کو کم کا ربط ہے۔ اور نہ وہ کبھی ان میں باہمی
اتصال قائم کرتا ہے۔ لیکن اس کی اطلاقی تحریکات کے مختلف مضامین ان میں سے ہر ایک پر اخلاق کے مہول
اماسی کی حیثیت سے بحث کی گئی ہے لیکن علاوہ ان میں سے ہر کو کو چاہتا ہے ہستمال کرتا ہے بلکہ طیک اس
اس خاص مسئلہ کو ثابت کیا جائے جس سے وجہ کو باہر آتا ہے۔ سلہ یا خیالی ہے کہ یہ مہل کسی قدر بڑا
کا محتاج ہے۔ (دیکھو ذیل میں صحت کا حاشیہ)۔ اور یہ ایک بڑی اور بڑے کم نے یہ قانون صورت سے حاصل نہیں
کیا ہے۔ کیونکہ یہ جانے بغیر کہ دوسرا دوسرا جو کچھ ہے اور اس میں کسی چیز کی قابلیت ہے ہر چیز میں تاکہ اس کی غیر کی
قیمت کیا ہے۔ سلہ یہ پتہ ہے کہ ہم یہاں یہ فرض کر رہے ہیں جس سے کاٹ بعض وقت تجاہل برتا ہے کہ کھانا کھانا
سے ایک ایسے مقصد کا حصول مراد ہونا چاہیے جو فی نفسہ خیر ہے۔

دوسروں کے حق میں صاحب ہے تو ہر دوسرے شخص کے خیر کو بھی ایک متعصب سمجھنا چاہیے اور میرا فرض ہے کہ اس کو ترقی دینا اپنے اوپر لازم قرار دوں۔ اس لیے میں مجبور ہوں کہ اگر بلا فوج انسان کے کثیر سے کثیر خیر میں ترقی دوں (معتدل فاضلی کا اصول موضوعہ) اور ہر فرد کے خیر کو ہر دوسرے فرد کے خیر کے مساوی سمجھوں (مساوات کا اصول موضوعہ)۔ لیکن یہ قوانین خود اپنی ذات سے ہماری کوئی علمی رہنمائی نہیں کر سکتے جب تک کہ میں یہ نہ معلوم ہو کہ وہ خیر کیا ہے جس کو ہر انسان ہر دوسرے انسان کے حق میں ترقی دینا چاہیے۔

اگر کانٹ کے اصول کی کافی ترجمانی کی جائے تو اخلاقیات میں اس کی وہی صورت ہوگی جو منطق میں قانون تناقض کی ہے۔ لیکن قانون تناقض صداقت کا ایک سلیبی معیار ہے۔ اس کی رو سے دونوں احکام جو ایک دوسرے کے نقیض ہوں صحیح نہیں ہو سکتے۔ لیکن اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ خاص طور پر کونسی تصدیقات صحیح ہیں۔ بلکہ جب مجھے اس بات کا علم ہو جائے کہ تصدیق الف صحیح ہے تو مجھے یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ تصدیق ب متناقض ہے۔ یہ متناقض نہ ہونے کی وجہ سے صحیح نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح کانٹ کا قانون یہ ہے کہ کردار کے کسی صحیح قانون کو نہ صرف منطق کی رو سے اپنی ذات سے متناقض ہونا ضروری ہے بلکہ یہ بھی لازمی ہے کہ اس کے تمام احکام اخلاق کے دوسرے تمام قوانین سے متوافق ہوں۔ اعلیٰ ترین قانون اخلاق کو ایک متوافق اور یکساں نظام اور امر پر مشتمل ہونا چاہیے۔ یہ بتانا غیر ضروری ہے کہ یہ خود ہی اخلاقی صداقت کا ایک نہایت اہم سلیبی معیار ہے۔ اس سے ہم جو اصول برآمد کرتے ہیں محض اسی کی بنا پر اخلاقیات میں اتباع یا استدلال

لے کانٹ کی اس ترجمانی پر گورٹ (Sigwart) نے کافی رد و دبا ہے (دیکھو اس کی ”منطق“ انگریزی ترجمہ جلد دوم ص ۱۵۷ و ۱۵۸)۔ گورٹ ہول زیوٹ کو ایک مفروضہ قرار دیتا ہے۔ میں اتنی جرأت کرتا ہوں کہ اس کو ایک مفروضہ بھی سمجھوں اور ایک اولیٰ بھی۔ ایسے کسی شخص کو اس سے انکار نہیں کرنا چاہیے جس کو فطرت کی محبت میں کلام نہ ہو۔ مشرڈاٹے کا استدلال اس حد تک متوافق ہے کہ وہ داخلی حس م توافق کے فکرو اخلاق کو محدود الزام قرار دیتا ہے۔ اس کے بعض متعین (اخلاقیات میں) منطقی اعتبار سے کم زور ہیں۔ مشرڈاٹے اپنے ہی اصول کو اس کے منطقی نتیجہ تک پہنچاتا ہے جب کہ وہ کائناتیت کے خلاف اپنے اکثر مناظروں میں بظاہر عالم اخلاقیات میں کسی نتائج کے امکان سے انکار کرتا ہے۔ (دیکھو ڈیل میں کتاب تیسری باب)۔ سرودت اس بات پر

ممکن ہے (جو عقل کے بلا واسطہ احکام سے بالکل تمايز ہے) اس واقعے سے کہ ایک حبسہ صحیح اخلاقی قانون کا ایک حبسہ ہے بشرطیکہ ہم اس اصول کو بدیہی سمجھیں اس بات کا قطعی ثبوت ملتا ہے کہ جو کوئی قانون اس سے غیر متوافق ہو اس کا وہ جزو نہیں ہو سکتا بلکہ لیکن اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ کونسا قانون عمل خاص طور پر مقبول ہے۔ اگر ہم ایک اصول پر کاربند ہونے کے قاعدے کو جو ایک عالم گیر قانون بننے کی صلاحیت رکھتا ہو، تنجوع کے تین اخلاقی اولیات (ضروری مساوات اور جستار) کے مساوی قرار دیں تو خیر یا غایت قصودی کی ترقی و تقسیم کے قوانین حاصل کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ نہیں ظاہر ہوتا کہ کونسی جزوی اشیاء خیر ہیں۔ اور جب تک ہمیں اس بات کا علم حاصل نہ ہو ہم ایسا کوئی اصول نہیں دریافت کر سکتے جس سے کسی منفرد مثال صحیح طریقہ عمل دریافت کر سکیں۔ اگر ہم تنجوع کے ساتھ (جو اس بیان کی تائید میں خود کائنات سے بہت سی باتیں نقل کر سکتا ہے) اس سلسلے میں خیر، کو مساوات کے مساوی قرار دیتے اور اپنے قانون کا نشا یہ سمجھتے کہ وہ عالم گیر لذت میں ترقی دے اور اس کو مساوی طور پر تقسیم کر دے تو ظاہر ہے کہ ہم اولیاتی صوری قانون سے متجاوز ہو جاتے۔ اور اس کے لیے ہم تجربے سے استصواب کرنا پڑتا (جس کو کائنات حکم اطلاق سے خارج کرنا چاہتا تھا)۔ یہ حکم کہ مساوات کو ترقی دینا چاہیے، بے شبہ ایک اعتبار سے اولیاتی ہے لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ تجربے سے جو کچھ علم حاصل ہو اس کی سرے سے اس حکم میں کوئی ضرورت ہی نہیں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اصرار کرنے سے ہمارا مقصد پورا ہو جاتا ہے کہ اخلاقیات کے بدیہی اولیات اور ان پر جو نتائج بنتی ہیں ان میں بھی اتنی ہی صحت ہے جتنی کہ ہماری فکر کے دوسرے اجزاء میں ہے۔
۱۵۔ یہ ذہن نشین رہے کہ میں اعلیٰ ترین اخلاقی قانون کے عناصر سے بحث کر رہا ہوں نہ کہ مقصد کے عناصر سے۔ خود غایت میں ذاتی طور پر غیر متوافق عناصر داخل نہ ہونے چاہئیں لیکن خاص حالات میں عناصر مقصد اکثر غیر متوافق ہوتے ہیں لیکن قانون اخلاقی یہ کہتا ہے کہ اس صورت میں اس خیر کو ترقی دینی چاہیے جس کی ذاتی قدر رب سے زیادہ ہو، حتیٰ کہ یہ بھی ہو سکتا ہے، بلکہ بظاہر ایسا ہوتا ہے کہ خیر مطلق میں ایسے عناصر داخل ہوں جن سے ایکسہ بھی شخص استفادہ نہیں کر سکتا۔

خود کا نٹ تسلیم کرتا ہے کہ تصور سعادت کا بعداء خود بھی تجربی ہے۔ سعادت پر یہ حکم لگانے سے پہلے کہ وہ خیر ہے ہیں تجربے سے معلوم ہونا چاہیے کہ سعادت کیا خیر ہے۔ زیادہ واضح الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ تجربے کو یہ ثابت کرنا چاہیے کہ کون سے جزوی خیر سعادت پر مشتمل ہیں یا ان خیر کو حاصل کرنے کے کیا ذرائع ہیں۔ خیال کیا جائے گا کہ کانسٹ فائون اخلاق کے لیے اس دعوے سے مواد مائل کر سکتا تھا کہ انسان کا حقیقی خیر صرف اخلاق ہے۔ یہ ایسا تصور ہے کہ اس کی اصل خالص اولیاتی سمجھی جاسکتی ہے۔ اور میں اس بات پر غور کرتے ہوئے کہ کون سے افعال عالمگیر اخلاق کی ترقی کا باعث ہوں گے یہ دریافت کرنا چاہیے کہ کون سے جزوی اعمال صائب ہیں لیکن پھر بھی اگر غایت کا تصور ایک اعتبار سے اولیاتی ہے تو اس کے وسائل کی بنیادی کے لیے تجربہ درکار ہے۔ لیکن کانسٹ قد ریت (Libertarianism) میں مبالغہ کر کے کہ جس کی بنا پر وہ یہ حکم لگانے پر مجبور ہوا تھا کہ جو فعل دوسرے کے اثر سے وقوع میں آئے وہ حقیقی معنوں میں آزادانہ نہیں ہے اور اس لیے اخلاقی قدر سے منہ را ہے اس قابل نہ رہا کہ اس مسئلے کا حل دریافت کرے لے بنا ہوا اس نے یہ دعویٰ کیا کہ ایک انسان کے حق میں یہ ناممکن ہے کہ دوسرے کے اخلاقی خیر کو اپنا مقصد قرار دے۔ پس اگر فضیلت ہی سچا نام ہے تو غایت ہے تو ایک انسان کو چاہیے کہ اپنی فضیلت کو غایت قرار دے۔ اگر کسی انسان سے یہ کہا جائے کہ وہ اپنی ذاتی فضیلت کو غایت سمجھے تو اس سے یہ بینا نظر ہوگا کہ وہ کونسا ل اختیار کرے گا وہ فقیر یا کویہ نہ معلوم ہو کہ کون سے اعمال فضیلت بخش ہیں۔ اور اس کی نسبت یہ ضابطہ کہ جو کچھ اس کے حق میں صائب ہے وہی دوسروں کے حق میں بھی صائب ہے اس کو کوئی آگاہی نہیں دے سکتا۔ ان حالات میں کانسٹ نے

شع بن غافر کو تصور سعادت سے تعلق ہے وہ بالکل تجربی ہیں۔ یعنی ان کا تجربے سے حاصل ہونا لازمی ہے۔ (Grundlegung sur Met de Sittan) § ۲۱۰ یہ ترجمہ اسٹ نے کانسٹ کے نظریہ اخلاقیات میں کیلئے طبع کیا ہے۔

ص ۲۵)۔ لے (Metaph. Anfangsgründed. Tugendehre Einleitung) § ۴ و ما بعد (Abbott) (۲۹)۔ لیکن اس میں دوسروں کے اخلاق کے وجود کے لیے ایک سببی ضرر کا اعتراف شامل ہے (جو متوافقی نہیں ہے) یعنی یہ کہ ترغیبات نہ پیدا کیے جائیں (Abbott) (۲۵)۔

قانون اخلاق کی مجرّمات سے جرمی اعمال کے صاحب یا غیر صاحب ہونے کا نتیجہ اخذ کرنے کی کوشش کس طرح کی؟

یہ دعویٰ تو نہیں کیا جاسکتا کہ کانٹ اپنے اصول مسلمہ (dictum) سے واضح اور متوافق معنی پیدا کرتا ہے۔ بعض دفعہ ایک غیر اخلاقی مسلک کو عام طور پر اختیار کرنے کے ارادے کی نامتقلیت محض اس حقیقت پر منحصر ہوتی ہے کہ اس ارادے سے جو معاشرتی نتائج برآمد ہوں گے وہ ایسے ہوں گے جن کو کوئی ماعقل انسان خیر نہ سمجھے گا۔ ہم عہد شکنی کے عالم گیر و ان کا ارادہ اس لیے نہیں کر سکتے کہ اس صورت میں معاہدہ کرنا ہی مترّد ہو جائے گا۔ اور بعض مواقع پر اس قسم کے ارادے کی غیر متقلیت سعادت بخش معاشرتی اثرات کے خلاف واقع ہوتی ہے۔ کانٹ جب یہ کہتا ہے کہ ہم اپنی اخلاقی قوتوں کی عدم ترقی کا ارادہ متقلیت کے ساتھ نہیں کر سکتے تو یہ امر اور واضح ہو جاتا ہے کہ اس مسلک کی نامتقلیت اس سادہ حقیقت پر مبنی ہے کہ ایک متقول انسان ان کی عدم ترقی کو غیر مستحسن اور ترقی کو مستحسن قرار دیتا ہے اس نوبت پر نتائج سے

لے 'ایک تیر انسان' [پہلی دو مثالیں خود کشی اور عہد شکنی کی ہیں] اپنے اندر ایک ایسی قوت پاتا ہے جو کسی قدر تہذیب و شائستگی کی مدد سے اس کو کئی چیزوں سے ایک مفید انسان بنا دے۔ لیکن وہ اپنے آپ کو راحت و آرام میں پاتا ہے اور سعادت سے لطف اندوز ہونے کو ترجیح دیتا ہے بجائے اس کے کہ اپنی راحت پسند فطری صلاحیتوں کو ترقی و تقویت پہنچانے میں شغرت، برداشت کرے۔ لیکن وہ سوال کرتا ہے کہ آیا اپنی فطری صلاحیتوں سے متاخر رہنے کے متعلق اس کا بھول اس کے سلاطت لذت پرستی سے متوافق ہونے کے علاوہ فرض سے بھی متوافق ہے یا نہیں پس وہ جانتا ہے کہ ایک نظم نام فطرت و تقویٰ ایک عام قانون کی صورت میں قائم ہے۔ اگرچہ لوگ (جو جو بی کے جراثیم رہنے والوں کی طرح) اپنی قوتوں اور صلاحیتوں کو رنگ آلود کر دیتے ہیں اور اپنی زندگی کو آلودگی، تن آسانی، نشاط پسندی اور فحاشی سے لیس لالچ و بخر عیش و نشاط کے لیے وقف کر دیتے ہیں لیکن وہ یہ ارادہ نہیں کر سکتا کہ یہ فطرت کا ایک عام قانون بن جائے یا ہمارے اندر ایک فطری جبلت کی حیثیت سے جو پکڑے۔ کیونکہ ایک انسان ہونے کی حیثیت سے وہ لازماً ارادہ کرتا ہے کہ اس کے ملکات ترقی پائیں کیونکہ وہ اس کی خدمت کرتے ہیں اور اس کو تمام ممکن اغراض و مقاصد کے لیے عطا کیے گئے ہیں۔ (Grundlegung) (۲۔ ایڈ، ص ۸)

استعصواب کرنے کا حال جو محض تجربے سے دریافت ہو سکتا ہے شکل ہی سے پوشیدہ رہ سکتا ہے۔ اولیائی حکم محض غایت کی اچھائی یا برائی سے وابستہ ہے لیکن کانٹ تجربے سے استعصواب کرنے کی ضرورت پر پروہ ڈال رکھنے میں پوری طرح کامیاب رہا۔ کیونکہ وہ بعض مثالوں میں جن کو اس نے بڑی احتیاط سے منتخب کیا تھا یہ ثابت کرنے میں کامیاب ہو گیا کہ اگر مقررہ قانون کو الٹ دیا جائے تو مقررہ قانون کے معکوس میں داخلگی تناقض پیدا ہو جاتا ہے۔ ہم عقل کی رو سے یہ نہیں پسند کر سکتے کہ لوگ عہد شکنی کے مرتکب ہوں۔ اس لیے کہ اس صورت میں کوئی معاہدہ ہی نہ کیا جائے گا۔ اور ہم عقلی طور پر کسی ایسے کام کا ارادہ نہیں کر سکتے جس سے اسی قانون پر قائم رہنا ناممکن ہو جائے جس کا ہم ارادہ کر رہے ہیں۔ ایک ایسے معاشرے میں جس میں ہوجیسڈ کا کوئی نام نہان نہ جائے عالم گیر وعدہ خلائی کے مجوزہ قانون کی پابندی ناممکن ہوگی۔ کیونکہ اگر عہد ہی نہیں کیا جاتا تو عہد شکنی بے معنی ہے۔ یہاں بھی ظاہر ہے کہ کانٹ فطرت انسانی کے تجربے ہی میں سہارا ڈھونڈتا ہے تاکہ وہی بتائے کہ اس کے عمل کے نتائج کیا ہوں گے۔ لیکن اس کے باوجود وہ دعویٰ کر سکتا تھا کہ اگر اتنا سا تجربہ بھی فرض کر لیا جائے تو تناقض بالکل بیہوش ہو جاتا ہے۔ اس کے باوجود یہ ثابت کرنا آسان ہے کہ اس مفہوم میں تناقض کا فقدان کردار کا ایک نہایت غیر عقلی سیما ہے۔ خود کانٹ بھی اس بات کا قائل نظر آتا ہے کہ اس ارادے میں کوئی داخلی تناقض نہیں ہے کہ تمام انسان اپنی اخلاقی قوتوں کو ترقی دینے سے باز رہیں۔ اور نہ اس میں کوئی داخلی تناقض ہے کہ ماسکیرتباہ حالی یا کم سے کم انتہا درجے کی تباہ حالی کو جو نسل انسانی کی مسائل بننا سے متوافق ہو ہمارا قانون عمل قرار دیا جائے بعض قنوطیہ کی رو سے یہی وہ غایت ہے حقیقت میں ہماری مطلوبہ دنیا میں

بقیہ حاشیہ چھ گزشتہ۔ میں ان اقوال میں جسے ہم چھی کر باؤں گا کہ (۱) ادبیات میں کانٹ نے ترقی ملات کو خیر غائی قوت نہیں دیا ہے کیونکہ خود غائی صرف فضیلت اور مساوت ہی۔ (۲) اور یہ کہ کانٹ تصدیق مقررہ ذات پر ہے جس کا وہ سختی نہیں ہے کہ اس کو یہ فرض کرنے کا کوئی حق نہیں ہے (اس کے اپنے نقطہ نظر کی دوسرے) کہ ہمارے ملات اور ہمارے قوتیں ہر متحدہ کے لیے ملایے گئے ہیں۔

یہ سچ ہے کہ منتخب مثالوں میں تناقض حقیقت میں داخلی نہیں ہے۔ معاشرہ انسانی کی ساخت ہی ایسی ہی ہے کہ مجوزہ قانون ناقابل عمل ہو جاتا ہے۔

میں تحقق ہوتی ہے۔

نیز جس طرح ہم بہت سے افعال کو جو تناقض سے معمور ہوں غیر صائب قرار دیتے ہیں اسی طرح بہت سی اشیاء ایسی بھی ہیں جن کو ہم اس قسم کے تناقض کے باوجود صائب سمجھتے ہیں۔ کانٹ کہتا ہے کہ ہم عقل کی زد سے عالم گیر عہد شکنی کا ارادہ نہیں کر سکتے کیونکہ اگر اس قانون کو عالم گیر بنا دیا جائے تو اس سے ایسے حالات صورت پذیر ہوں گے جن میں قانون کا مبادلہ کو توڑ دو، کا رگز نہ ہو سکے گا۔ میں ہرگز خودکشی نہ کرنی چاہیے۔ کیونکہ اگر ہر شخص خودکشی کا منتخب ہونے لگے تو دنیا بہت جلد نوع انسان سے خالی ہو جائے گی۔ اور خودکشی کی فضیلت پر عمل درآمد کرنے والا کوئی نہ ہو گا۔ بسا اوقات سوال یہ ہو سکتا ہے کہ کیا ہم اس بات سے انکار کر دیں کہ انسان دوستی ایک فرض ہے۔ کیونکہ مناسب حد تک انسان دوستی کے عالم گیر رواج سے ایسی صورت حال پیدا ہو جائے گی جس میں کوئی ایسا مفلس ہی باقی نہ رہے گا کہ اس کے ساتھ فیاضی کی جائے؟ کیا ہم ایک صلح ساز کے لیے دعا کرنے سے اس بنا پر انکار کر دیں کہ اگر ہر شخص کی مرثیت اس کی سی ہو جائے تو دنیا میں تصفیہ کرنے کے قابل کوئی مجھلا ہی باقی نہ رہے گا؟ اور پھر یہ تبادول جو پیش کیا گیا ہے کس قدر غیر معقول ہے؟ یعنی یہ کہ یا تو عام خودکشی اور دروغ کوئی کا ارادہ کیا جائے، یا ان کے روان کو ہر حالت میں ممنوع قرار دیا جائے! اسی طرح ہم بھی طور پر حکم لگا سکتے ہیں کہ کانٹ کی غرض بہت (Celibacy) بھی ایک جرم تھی کیونکہ اگر عزوبت کو عام طور پر رواں دیا جائے تو نوع انسان بہت جلد فنا ہو جائے گی۔ اور (اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ عزوبت کو اختیار کرنے والا ہی کوئی باقی نہ رہے گا۔

یہ سچ ہے کہ کسی مجزہ قانون خستاق میں (کانٹ کے منہم کے مطابق) داخلی تناقض کے پیدا ہونے سے ثابت ہوتا ہے کہ ہم اب تک کردار کے جہل غالی کو سمجھ نہیں سکتے۔ بے شبہ ہم اس قسم کے قانون کو کہ مفلسوں کے ساتھ فیاضی اور سخاوت کیا کرو، اس طرح عالمگیر بنا سکتے ہیں کہ اس کو مشروط کر دیں! یعنی جب تک لوگ مفلس رہیں ان کی مدد کرو، اسی طرح ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جب تک انسان زندہ ہیں ان کو خودکشی کا موقع دو، تاہم اس حقیقت کے اعتبار سے کہ جب تک خاص

حالات برسرِ راز ہیں یہ قانون قابلِ عمل ہو سکتا ہے، یہ ثابت ہوتا ہے کہ تا حوالہ ہمارے رسائی ایک غائی اصول تک نہیں ہو سکی۔ لیکن اس قانون پر کہ جو دو سنا سے غریبوں کی پرورش کیا کروا کر بند ہونے کا عام طور پر ارادہ کیا جائے۔ لیکن عالم گیر قانون پر موزونیت کا معیار عاید کرنے سے کانٹ کا مقصد یہ ہے کہ خارجی کردار کی تعصیلات کے لیے ایک رہنما تجویز کیا جائے نہ کہ محض خصائل اور ارادوں کے لیے۔ اور اس قسم کی تعینات سے اس مقصد کی تکمیل نہیں ہوتی۔ بلکہ اس مثال میں بھی دراصل نوع انسان کی جہانی ترکیب کا حوالہ دیا گیا ہے جس کا علم ہمیں محض تجربے سے ہوتا ہے ہم سخاوت کا مفہوم ان الفاظ میں ادا کر سکتے ہیں کہ وہ فائدہ رسانی کا ایک شوق ہے، لیکن اسلی تناقض کے فقدان کی وجہ سے یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ افادے کا کیا مطلب ہے۔ اس کے علاوہ جیسا کہ پہلے ذکر آچکا ہے، باوجودیکہ ایک غائی اصول اخلاق کو داخلی تناقض سے معرا ہونا چاہیے اس امر سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ بہت سے غیر حلقائی اصول ایسے بھی ہیں جن کو بغیر کسی تناقض کے عام اصول قرار دیا جاسکتا ہے۔ کائنات اور انسانی فطرت کی ترکیب انسانی ملکات کی عدم ترقی سے اسی قدر متوافقی ہیں جس قدر کہ ان کی ترقی سے۔ اور اگر یہ معیار عالم گیر نہیں ہے تو ہم کیونکر جانیں کہ اس کا استعمال کس وقت جائز ہے اور کس وقت نہیں؟

واقعہ یہ ہے کہ کانٹ بظاہر لفظ 'اطلاقی' (Categorical) کے دو متناہز معنوں میں غلط بحث کرتا ہے۔ اس کے اس قاصد سے کہ اس اخلاق کے ہر قانون کا اصل جوہر یہ ہے کہ وہ اطلاقی ہو، یہ منشاء ہے کہ اس میں کسی استثناء کی گنجائش نہ ہو، جس کی ضرورت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب کہ ایک فرد کا موضوعی میلان اس قانون کے مقررہ طریقے پر عمل کرنے کا نہ ہو۔ یہ نہ کہنا چاہیے کہ میں عام طور پر پرہیز نگاری یا صداقت شکاری کو صائب سمجھتا ہوں لیکن پرہیز نگاری اور صداقت شکاری یا کسی اور چیز سے میرے دل میں اتنی نفرت ہے کہ میں اپنے آپ کو اس سے مستثنیٰ سمجھنے پر مجبور ہوں، اس طرح گفتگو سے بے شبہ قانون اخلاق کی ماہیت ہی سرے سے بدل جاتی ہے۔ قانون اخلاق کی لازمی خصوصیت یہ ہے کہ جو کچھ میرے حق میں صائب ہے اس کو مساوی حالات میں ہر دوسرے انسان کے حق میں بھی صائب ہونا چاہیے لیکن کانٹ نے یہ ذیل کے باپٹشل (مجلد دوم باب ۱) میں یہ استدلال کیلئے کہ ہم اس اصول پر صرف اس طرح

جب کسی قانون کی محض غیر مشروطیت کو اس کی متولیت کا معیار مطلق قرار دینے میں کوٹھن ہے تو اس کو فرض کرنا پڑے گا کہ کسی حکم کی اطلاقی خصوصیت ایک ایسے استثنائے امکان کو خائن کر دیتی ہے جو محض مشرود کی مولفوعی بے رغبتی پر نہیں بلکہ اس مثال کی ماہیت پر بھی مبنی ہو۔ وہ استثنائیں سمجھتا کہ یہ قانون کہ بجز فلاں فلاں حالات کے اس پر عمل کر، اسی قدر اطلاقی اور غیر مشروط ہے جتنا یہ قانون کہ ہر حالت میں اس پر عمل کر، جب تک کہ تسلیم کیا جائے کہ مستثنیات بھی اپنے استعمال میں عام ہیں اور متولیت و فطرت اشیاء پر اسی طرح مبنی ہیں حقیقت میں کاتھ نے ایک اطلاقی قانون میں مستثنیٰ کے شمول کو ایک اخلاقی قانون کے استثناء کے ساتھ مخلوط کر دیا ہے۔ وہ اس بات کو تسلیم نہیں کرتا کہ ایک قانون مستثنیٰ اور نحو ہی اعتبار سے قانون مطلق کا فرق اکثر زبانی معلوم ہوتا ہے۔ حکم کو قتل مت کر، مستثنیات کا تحمل نہیں ہو سکتا کیونکہ قتل کے معنی بجز خاص حالات کے خون کرنے یا مار ڈالنے کے ہیں۔ یہ قانون کہ تجھے کسی کی جان زمین چاہیے مستثنیات کا حامل ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اس قانون کا کہ جھوٹ مت کہہ، مساوی طور پر اطلاقی ہونا ثابت کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ اس مسئلے کی تائید میں کہ جائز عدم صداقت کذب نہیں ہے ایک واضح دستور موجود ہوتا، جیسا کہ اس مسئلے کی تائید میں ہے کہ بعض خاص حالات میں قتل کا حادثہ خون ناحق نہیں کہلاتا۔ ہم بعض دفعہ ایک اطلاقی قانون کو اس کے مستثنیٰ کے ساتھ ایک عام حکم کی صورت میں پیش کرنے پر مجبور ہوتے ہیں، محض اس وجہ سے کہ وہ قانون جن حالات پر مطبق ہونے کے قابل نہیں ہوتا ان کی تعداد ان تمام مثالوں کی مجموعی تعداد کے مقابلے میں بہت کم اور زیادہ سہولت بخش ہے جن پر اس کا انطباق ہوتا ہے۔ اور یہ صاف ظاہر ہے کہ ہر قانون خواہ وہ کتنا ہی عام کیوں نہ ہو ایک ہی نوعیت کے ان حالات پر دلالت کرتا ہے جن میں اس کا استعمال ممکن ہے۔ حرام کاری سے باز رہنے کا فرض صرف انہیں دو اشخاص کے تعلق پر عائد ہوتا ہے جن میں سے کم از کم ایک

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ سے قلم زدہ تھیں کہ حالات و اوقات میں اس انسان کی صورت و خلقت کو بھی مثال کر لیا جائے (جو اس چیز پر عمل کرنے کے عدم اشیائے مختلف ہوں جو اس کا فرض ثابت کیا جا چکا ہے)۔

جائز و ناجائز اور یہ ظاہر ہے کہ لفظ "جائز" نہایت پیچیدہ و انتہائی غلطیات کی ایک بڑی تعداد کو فرض کرتا ہے جس کی نسبت کسی صورت میں بھی عالم گیر اتفاق رہے نہیں ہے۔ اور جس کو کانٹ کے نہایت جو شیعہ متبعین بھی کسی اولیائی اصول پر متعین کرنے کی جرأت نہ کریں گے۔ بنا برآں ہیں اس صورت میں یا تو اس بات کا قائل ہونا چاہیے کہ ممکن سے ممکن قانون بھی حقیقت میں ایک شرط پر دلالت کرتا ہے جس کا موجود ہونا بھی اس کے قابل عمل ہونے کی دلیل ہے یا یہ کہ ہر قانون اخلاق تمام مستثنیات کو خارج کر دیتا ہے بشرطیکہ تم اس کو کافی عام اور کافی دھلی صورت میں پیش کرو۔ قتل مت کر، کی بھی مستثنیات ہیں لیکن اس کی کوئی استثنائی مثال نہیں ہے کچھ کو چاہئے کہ انہی ذات کی طرح اپنے بڑے سے بھی محبت کر، (بشرطیکہ اس کو چھٹی طرح سمجھ لیا جائے)۔ اس کو خواہ کسی طریقے سے بیان کیا جائے لیکن اتنا ضرور واضح ہے کہ مستثنیات کے وجود یا عدم دونوں سے اخلاق کا کوئی میسر نہیں حاصل کر سکتے۔ قتل مت کر، کی بھی مستثنیات ہیں۔ تاہم مستثنیات کے احتمال کے باوجود) یہ اخلاق کا ایک اچھا اصول سمجھا جاتا ہے۔ بخلاف اس کے "سمجھ پر لازم ہے کہ اپنے دوست سے محبت اور دشمن سے نفرت کر، ہمیں اعلیٰ ترین اخلاق کے اعتبار سے پسند نہیں آتا باوجود اس کے کہ اخلاقی اعتبار سے وہ ایک سچی حکم سادی ہیں۔

کانٹ کی یہ کوشش کہ قانون اخلاق کی مجر صورت سے ایک اخلاقی میسر مستنبط کیا جائے اور بھی عجیب ہے۔ کیونکہ اس نے یہ دعویٰ نہیں کیا (جیسا کہ بعض دفتہ اس کی نسبت خیال کیا جاتا ہے) کہ مجر خالص ادا سے فرائض کے اور عقلی غایات کا وجود ہی نہیں ہے۔ اگر اس کی یہ رائے ہوتی ہی تو اس کے حق میں یہ خیال کرنا ناممکن تھا کہ اس نے قانون کی مجر صورت میں فرض کے تصور کا کوئی ایضہ دریافت کیا ہے بلکہ اگر کسی

لے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اخلاقی قانون کو اس صورت میں ظاہر کیا جاسکتا ہے کہ "ایسا ہو،" نہ اس صورت میں کہ "ایسا کہ کسی قانون کو اس صورت میں ادا کرنے کے مکان کے متعلق یہ سمجھا جائے کہ وہ تصدیق کرتا ہے کہ آیا اس میں نمایاں اخلاقی خصوصیت پہنچتی ہے یا نہیں عیسائیت نے اس ہولی کو امتیاز بخشنا کہ حق میں قانون اخلاق یہ کہتا ہے کہ نفرت مت کر" "تو قتل مت کر" (Leslie Stephen; Science of Ethics 1882. P. 155)

لے ڈاکٹر لپس (Dr. Lipps; Die ethischen Grundfragen, 1889 p. 159 seq.) نے کانٹ کو

انسان کو اپنا فرض ادا کرنا ہے تو اس پر یہ جاننا بھی لازم ہے کہ وہ فرض کیا ہے۔ اور جب وہ اس فرض کو دریافت کر چکے تو محض اس علم کی بنا پر کہ اس کا حکم اطلاق سے اس بات کی شناخت میں مد نہیں ملتی کہ آخر وہ کیا ہے۔ غرض یہ کہ کسی ایک طریق عمل کے مقابلے میں دوسرے کی معقولیت کو ثابت کرنا ناممکن ہے جب تک کہ یہ نہ تسلیم کر لیا جائے کہ ادا سے فرض کے علاوہ کوئی اور چیز بھی عمل کی عقلی غایت ہے یا وہ قیمتی ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اس الزام سے بری کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس کا حکم اطلاق مافیہ سے نمبر ہے جس کی تائید اس نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ مافیہ جاری تہذیبی خواہشوں اور میلانوں سے حاصل ہوتا ہے۔ قانون اخلاق صرف یہ جاتا ہے کہ کس طریقے سے اور کس حد تک ان سے استفادہ کیا جائے۔ مجھے یقین ہے کہ مواد کے تعلق کا نٹ کے خیال کی یہ ایک بڑی حد تک توجیہ ہے لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ وہ فطرت انسانی کے نامیلانات (Aller möglichen menschlichen Zwecke) کو اپنی اپنی حقیقی قوت کے تناسب سے استفادہ کرنے کی اجازت دیتا ہے۔ بجز اس حد تک کے کہ اور میلانات کے پورا کرنے میں مزاحم نہ ہو۔ یہ ایک بری بات ہے کہ یہیں یہ معلوم کرنے کے لیے تجربے سے استصواب کرنا پڑے گا کہ ان ہی ممکن میلانات کی اضافی قوت کتنی ہے۔ اور آخر کار وہ ان کی اضافی قوت کا بہت ہی غیر اطمینان بخش مینا پیش کرتا ہے۔ (ڈاکٹر لیس کے خیالات کی ترجمانی کی حیثیت سے) اگر ایک پوری جماعت میں انہوں کی تمدن کا میلان کافی شدید ہو تا تو کانٹ کا اصول عام تمدن میں فیون کو ایک حکم اطلاق سے دیتا۔

لے لوٹنے سے ہے جو عام لذت کو منظور کرنے والوں میں دنیا کا سب سے آخری انسان تھا، بتایا ہے کہ 'دنیا میں کوئی شے ایسی نہیں ہے جس کی کوئی قدر قیمت ہو جب تک کہ وہ کسی ایسے وجود میں تو موزی بہت لذت پیدا کرے جس میں احتیاط و التذاذ کی قابلیت ہو۔ جو شے اس سے مفید ہو وہ بجز ایک بے طرف حقیقت کے اور کچھ نہیں ہے جس کو صرف پیش از پیش ایک قیمت سے منسوب کیا جاسکتا ہے، اور ایک ایسی لذت کے حوالے سے جو اس سے پیدا ہو (Practical Philosophy Eng.)

(Trans. by Ladd p. 19) - مجھے یقین ہے کہ اس بیان کی مافیت کی جائے گی کیونکہ (۱) لذت نام آخری چیز کا ایک عنصر ہے۔ (۲) لوٹنے سے نہیں کہا ہے کہ لذت کو تصور کے دوسرے عناصر سے مجبور کر لینے کے بعد کثیر ہی میں قیمت ہے یا یہ کہ اس کی پائیش لذت کی مقدار سے ہونی چاہیے لیکن مجھے ایسا

لیکن کانٹ نے یہ ضرور تسلیم کیا ہے کہ عمل کی عقلی غایت ایک وہ ہے جس میں قیمت ہے اور جو اطلاقی اور غیر مشر وہ نہیں بلکہ اس شرط پر مبنی ہے کہ فرضِ فضیلت میں مداخلت نہیں کرتا۔ اور دوسری غایت سعادت ہے۔ اس مثال سے بظاہر منطقی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ صحیح میاں کسی عمل کے اس میلان پر مشتمل ہے کہ وہ تمام نوع انسان کی سعادت کو اسی حد تک ترقی دے جس حد تک کہ وہ فضیلت کے ساتھ متوافق ہو سکے۔ اس سے میاں اخلاق کی ایک قابل فہم اور قابل عمل صورت حاصل ہوگی جو سطحی طور پر مشور خسلاق کے تحقیق احکام کے مطابق ہوگی۔ میں پہلے ہی اس بات کو ثابت کرنے کی کوشش کر چکا ہوں کہ بصورتِ حیات انسانی کی غایت کے متعلق نا کافی بصیرت کا نتیجہ ہے۔ اور اس کے تقاضے کی توضیح آگے آئے گی جب ہم ایک اور غلط مفروضے کی طرف رجوع کریں گے تاکہ کانٹ کے حکم اطلاقی والے اساسی مسئلے کا قلع قمع کیا جائے۔

۳

معلوم ہوا کہ فرض کی خاطر فرض کو ادا کرنا حقیقت میں خود فرض کے تصور میں مضمر ہے۔ لیکن اس سے یہ نہیں صادق آتا کہ ادائے فرض کی خواہش ہی کو ہمیشہ ایک شخص کے صحیح کردار کا موجب اور مخصوص محرک ہونا چاہیے۔ یا یہ کہ جس کردار کی تحریک قانون اخلاق کی تنظیم سے نہ ہو وہ ضرور اخلاقی قیمت سے محروم ہو گا۔ تاہم کانٹ کا مفروضہ کچھ ایسا ہی تھا۔ کانٹ کے نقطہ نظر سے اپنے بیوی بچوں کے ساتھ ایک شخص کی نہایت بے لوث محبت و جان نثاری، کمال وطن پرستی اور نہایت

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا بیان غلط نہیں رہتا ہے۔ بجز اس کے نوٹس کا یہ اعتراض درست انجیز ہے کہ لذت پر مشروطی سے جسے رہنے یا اس کو دوبارہ حاصل کرنے کی کوشش ادا عالم سے محروم رہنے کی مساوی ہی نام عملی غایت کے مرتبے ہیں (Microcosmus. Eng Trans, 1. p. 688.) لیکن یہاں ہم کیفیت لذتیں فرق و امتیاز کے اعتراف سے لذتیت کا رنگ پھیکا پڑتا ہے۔

وسیع انسانی ہمدردی میں اس سے زیادہ اخلاقی قیمت نہیں ہے جتنی کہ نیٹ لایچ اور نیٹ خود غرض معنی میں ہے۔ جب تک وہ شخص اس حیثیت سے محبت نہ کرے یا اس طرح کا سلوک اختیار نہ کرے کہ گویا وہ محض قانون اسلاق کی تحقیق اور شعوری تنظیم کی بنیاد پر اپنی بیوی، یا وطن یا نوع انسان سے محبت کرتا ہے (کیونکہ اس کا دعویٰ ہے کہ محبت تنہا سے نہیں پیدا ہوتی) اس کا کردار قیمت سے سوا ہو گا لیکن اس کا غلط ہونا لازم نہیں آتا (کیونکہ جب فرض منع نہ کرے تو ذاتی سعادت کو تقویت پہنچانا جرم نہیں ہے)۔ جو ارادہ برادرہی کی محبت سے ظہور میں آئے وہ اخلاقی حیثیت کے اس ارادے سے مساوی مرتبے پر ہے جو محبت نفس سے ظہور میں آئے۔ اس میں بس اتنی ہی قیمت ہے جتنی کہ ایک حیوان کی فعلیت میں ہے۔ یہ ہے وہ نفرت انگیز اور انسانیت سوز روایت جس کی رہ نمائی کانٹ کی غایت سے ہوتی ہے۔ ٹھوٹھار کے الفاظ میں اس نے 'مخبر عن المحبت کو خدا بنا دیا ہے' جو سچی اصول اخلاق کے بالکل منافی ہے لیکن شکر نے کانٹ کے ایک شاگرد کی زبان سے اس مشہور شعر میں اس کی شکایت کی ہے!

میں خوشی سے اپنے دوستوں کی خدمت کرتا ہوں! لیکن
 انہوں سے کہ مجھے اس میں لذت ملتی ہے اس لیے مجھے یہ
 خوف سارہا ہے کہ میں نیچو کا نہیں ہوں۔

اس کا جواب یوں دیا گیا ہے :

یقیناً اس کی تدبیر صرف یہ ہو سکتی ہے کہ ان سے مکمل
 نفرت کرنے لگو، اور اس کے بعد تم بادل ناخواستہ اپنا فرض
 ادا کرنے پر مجبور ہو جاؤ گے۔

یہی نہیں باور کیا جاسکتا کہ کانٹ اس نیت کو پوشیدہ رکھنے کا خواہشمند ہے۔ وہ

Uchler die Grundlage der Moral § 6. (The Basis of Morality, trans. ۱۰

by A. B. Bullock, 1903, وہ اس کو مفادِ علیت نہائی اور قاعدہ پرستی سے تعبیر کرتا ہے،

p. 49) (taktlosen moralischen Pedantismus)

۱۱ اعوذ از

کھلم کھلا دعویٰ کرتا ہے کہ ہر خواہش بُری ہے۔ میلانات خود ہی احتیاج کے وسائل ہونے کی حیثیت سے اس قیمتِ مطلعہ سے جس کے لیے ان کی خواہش کی جاتی ہے اس قدر محروم ہیں کہ اس کے برعکس نوع انسان کی یہ عام تمنا ہونی چاہیے کہ ان سے ایک نئی بُری رہے۔ ہم کانٹ کی روئے یہ سوال کر سکتے ہیں کہ مساوات کس چیز پر مشتمل ہے؟ ہم جانتے ہیں کہ مساوات خواہشوں کی تکمیل سے پیدا ہوتی ہے۔ اور یہ ایک سلسلہ بات ہے کہ مساوات عمل کی معقول غایت ہے۔ پس خواہشوں کو مستقل طور پر محض ایک زنجیر یا کس طرح تصور کیا جائے جس کے نہ ہونے سے ایک دانا انسان خوش رہ سکتا ہے؟ یہاں اتنا بتا دینا کافی ہے کہ کانٹ کے اعتقاد اور نوع انسان کے نہایت پختہ تحقیقات میں کوئی مطابقت نہیں ہے۔ پادری ہنر کا فلسفہ، فہمِ عامہ، شعور، اخلاق کی نہایت بہتر ترجمانی کرتا ہے۔ کانٹ ضمیمہ کے مطالبات پر جس شدت و حد کے ساتھ مصر ہے اس پر وہ بھی اتنی ہی قوت کے ساتھ اصرار کرتے ہوئے مزید تسلیم کرتا ہے کہ ضمیمہ پرگز اجازت نہیں دیتا کہ دوسرے تمام جذبات، 'رغائب یا اثرات کو یک ایک سخت و بادیا جائے بلکہ اس کا فلسفہ یہ ہے کہ بعض خواہشوں کی بہت انتہائی کرنی چاہیے بعض کو دبا دینا چاہیے بعض میں اعتدال پیدا کرنا چاہیے یا ان کو اپنے قابو میں رکھنا چاہیے۔ اور پھر ان تمام کو خیر طلبی اور محبتِ نفس کے تابع کر دینا چاہیے۔ کیونکہ یہ دونوں عظیم الشان عقلی ہجانات ہمارے اور ہماری برادری کے حق میں مفید ہیں۔ اس تعلیم میں ہنر تو اوسط کے حوالہ کو ہی تقویت پہنچا رہا ہے جو (اگرچہ اس کے خیالات نے کئی پہلے کھائے ہیں) اس حقیقت کے اعتراف کی بدولت غلاطون سے بھی آگے نکل گیا ہے کہ خواہش انسانی فطرت کا اتنا ہی لازمی عنصر ہے جتنا کہ خود عقل ہے اور یہ کہ اعلیٰ ترین فضائل اور بدترین رذائل کا خام مواد گویا ایک ہی ہے یا اگر فطری ہجانات عقل کے پیشِ ہمارہ غایت کے مطابق ہوں تو خیر ہیں ورنہ شر ہیں۔ اگر اس بات کو کاغذاً فرض

۱۔ Grundlegung (Abbott ص ۳۶)

۲۔ مشمول خواہش لذت۔

۳۔ میں اس کو اس مسئلے کی بالکل باج توضیح نہیں سمجھتا، جب تک کہ فیاضی اور حبِ نفس کے تصور کو ایک غیر لائقِ فہم میں نہ سمجھ لیا جائے۔

۴۔ دیکھو آئندہ صفحہ ۱۵۳۔ والحد۔

کیا جائے کہ ایک کام فرض کے خالص احساس سے انجام پا سکتا ہے لینے اُس خوشی سے جو مطلقاً اس انسان کی پیدا شدہ ہو کہ ایک خاص طریق عمل بجا لائے جو مضامین یا مستول ہے تو یہ ایک نیک انسان کے محکات کی کافی تحلیل نہیں ہو سکتی۔ ایک نیک انسان اکثر صورتوں میں اسی چیز پر عمل کرتا ہے جس کی طرف وہ کسی قدر مائل ہو تا ہے قطع نظر اس لحاظ کے کہ وہ اس کے فرض میں داخل ہے۔ وہ بوجی بچوں کی خاطر اس لیے سخت کرتا ہے کہ ان کو وہ چاہتا ہے۔ وہ بچہ بولتا ہے اس لیے کہ جھوٹ سے اس کو طبعاً نفرت ہے۔ وہ مصیبت زدہ لوگوں کی امداد اس لیے کرتا ہے کہ وہ دوسروں کی تکلیف کو نہیں دیکھ سکتا۔ اُن متحدہ ہیجانات میں سے جو اس کے ارادے کو وقت بوقت بے چین کرتے رہتے ہیں ایک صحیح ہیجان کا انتخاب کرنا، اور جب وہ ارادہ علی الاطلاق یا اضافی حیثیت سے بہت کم زور ہو تو اس کو تقویت پہنچانا ہی ایک ایسی چیز ہے جس میں اس کا احساس فرض، ظہور میں آتا ہے۔ اس حیات اخلاق میں شاید بہت کم موقعوں پر، جب کہ فرض ایک عظیم انسان ایثار یا ایک نہایت شدید رغبت کی مزاحمت کا مطالبہ کرے ایسا ہوتا ہو گا کہ اس میں فعل، شعور میں کتنی محرک کا کام دے۔ بے شبہ یہ نہایت احسن ہے کہ احساس فرض ہمیشہ شعور کے پس منظر یا اہل نفسیات کی اصطلاح میں حاشیہ شعور میں موجود ہو سکے اور عمل گویا ہمارے تمام افعال میں خواہ وہ فطری ہیجانات کی کتنی ہی شدید رغبتوں کا نتیجہ کیوں نہ ہوں، اتحاد قائم کرنے والی فریق ہو، نیز ہمیشہ اس بات کے لیے تیار رہے کہ جب اس میں اور مطالبہ فرض میں اختلاف پیدا ہونے کا خوف ہو تو ان میں سے سب سے کم تر فیاضانہ اور فیاضانہ افعال کو بھی روک دے لیکن جب صورت حال یہ نہ ہو، بلکہ ایک مخصوص فعل یا حیات انسانی کے عام میلان اور رکوش میں نفس قانون اخلاق کی شعوری یا بالارادہ تنظیم سب سے اعلیٰ اور سب سے فائق مرتبے پر پہنچ گئی ہو، تو ہم جہاں میں اس انسان کے

لے ڈاکٹر مارٹینو (Dr. Martineau) کی تعلیمات کو یہ شرف حاصل ہے کہ اس نے اس تصور کو ترقی دی ہے۔ لیکن جب وہ اس بات سے انکار کرتا ہے تو جاننے سے کام لیتا ہے کہ محبت فرض یا جو مضامین یا مستول ہو اس پر عمل کرنے کی خواہش، کسی ذریعہ عمل ہو سکتی ہے (Types of Ethical Theory) (پہلے سوئم دوسری جلد صفحہ ۲۶۹)۔ لے ڈاکٹر مینس کی نفسیات پہلی جلد صفحہ ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱۵۴۳، ۱۵۴۴، ۱۵۴۵، ۱۵۴۶، ۱۵۴۷، ۱۵۴۸، ۱۵۴۹، ۱۵۵۰، ۱۵۵۱، ۱۵۵۲، ۱۵۵۳، ۱۵۵۴، ۱۵۵

عمل یا سیرت کو اخلاقی قیمت سے ایک نخت مٹا نہیں سمجھتے۔ جو محتاج ہے کہ ہم اس کے ناقص حاسہ اخلاق کو ایک اخلاقی نقص یا مذوری قرار دیں۔ لیکن ہم اس کی نسبت یہ نہیں خیال کرتے کہ وہ لذت کا ایک خود غرض طالب ہے۔ ایسا کہنا ایک شدید نفسیاتی غلطی پر مشتمل ہوگا کہ ہر وہ شخص جو اپنے بیوی بچوں یا پیٹھے کے جوشِ محبت میں غور جھاکشی کرتا ہے اور اس پروری کی رشتوں سے محروم رہتا ہے وہ مجرد قانون اخلاق کی خالص تنظیم سے متحرک ہو چکا ہے۔ اور یہ کہنا اخلاقی تحریف پر مشتمل ہوگا (جس کی تصدیق اسی طریقے سے ہو جو ایک اخلاقی واقعے کی تصدیق کے لیے اختیار کیا جاتا ہے) میں نے شور کی شہادت سے) کہ اس قسم کا کردار اخلاقی اعتبار سے بے قیمت ہے۔ اگر ایسا کیا جائے تو صرف ایک اوسط درجے کے مجذب انسان کی عام نیکیاں کر داری سے اور بچوں اور حیوانوں کے زیادہ ابتدائی اخلاق سے بھی اخلاقی قیمت کا انکار کیا جائے گا۔ (کیونکہ بچوں اور وحشیوں کی نسبت یہ کہنا دشوار ہے کہ ان میں قانون اخلاق یا ایک مجرد فرض کا تصور پیدا ہو چکا ہوگا)۔ بلکہ خیر طلب لیکن جیٹھ ذ اور نامکمل سیرتوں کے شریف ترین افعال کو بھی اخلاقی قیمت سے عاری سمجھا جائے گا۔

کائنات کی اخلاقی لغزش کے سرچشمے کو اس کی ناقص نفسیات میں تلاش کیا ہے۔ اس نے بھی بالکل بآہستگی یا لاک کی طرح فرض کر لیا تھا کہ بجز ایک خاص مثال کے تمام افعال کا محرک لذت ہے۔ اس نے فرض کر لیا کہ عقل میں اتنی قدرت ہے کہ اپنے اختیار سے انسان کے ارادے میں جھیل جو اور اس کو براہِ راست متاثر کرے۔ وہ اس طرح کہ ایک فعل کو وقوع میں لانے اور دوسرے کو وقوع سے باز رکھنے کے لیے اس پر ایک اخلاقی حکم عاید کیا جائے لیکن جب حد تک انسان اس نوعیت کی تاحیدوں کی نقص تنظیم سے متاثر ہوتا رہا تب تک اس کا ارادہ ہمیشہ لذت اور الم کے زیر اثر رہا۔ کانسٹ نے لے یہ کہنا شاید کائنات کے اصول سے متوافق ہوگا کہ اس میں کسی قدر اخلاقی قیمت ہے کیونکہ اس میں قانون اخلاق کا ایک حد تک لحاظ کیا جاتا ہے لیکن اس توضیح سے حقائق کا اظہار نہیں ہوتا۔ ممکن ہے کہ وہ شخص قانون اخلاق پر اس معیت سے غور نہ کر رہا ہو (اس نے ذیل میں تشریح کی ہے کہ ممکن ہے کہ وہ اس کے باوجود تسلیم کرے کہ بیوی بچوں کی محبت میں ذاتی خیر ہے) تاہم اس بات کو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ بے لوث است اس فعل کی بذاتِ خود اخلاقی قیمت سے منسوب کرتی ہے۔

اس حکم اطلاق (Categorical imperative) کو مداخلت کا جو اختیار دیا ہے اس کے قطع نظر وہ ایک نفسیاتی لذتی تھا۔ اس کے علاوہ اس نے یہ بھی فرض کر لیا تھا کہ جوئی اتی غرض سے معین ہو وہ کلیتہً فطری ہے اور ایک اخصا کرنے والے جوئی کے لذت کے خواہشات نوعیت میں ایک وحشی انسان بلکہ ایک حیوان کے خالص حیوانی ہیجانات کے برابر ہیں۔ اگر وہ حیوانات کے کردار (behaviour) کی توجیہ کرتا تو اس طرح کرتا کہ کاش لذت ہی اس کا باعث ہوتی ہے۔ اس نے اعلیٰ باتے کی توجیہ اور اعلیٰ درجے کی ذہنی اور اخلاقی ترقی کو جو زیادہ سے زیادہ لذت یا مسکرات مجموعی کے سے تصور نمائی کی ارادہی طلب و جستجو کے حق میں مضمر ہے تسلیم نہیں کیا۔ ظاہر ہے کہ تمام خواہشوں کو لذت کی خواہش اور لذت کی خواہش کو محض ایک فطری پس منظر قرار دینے کی بنا پر وہ دو مختلف قسم کی لذتوں کی اخلاقی قیمت میں امتیاز کرنے سے قاصر رہا۔ خیر طبعی اور بدخواہی لذت طبعی کی محض مختلف صورتیں ہیں۔ ہم نے جس نقطہ نظر کو اختیار کیا ہے اس کی رو سے اقوات کا جاسکتا ہے کہ خواہش کی لذت خواہش کی چیزوں کی اہمیت پر منحصر ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں بلکہ حقیقت میں شہور اخلاق ہی حکم رکھتا ہے کہ کسی منفرد انسان کے ذاتی مفاد کے اختصاص کے مقابلے میں خاندان یا قبیلے کی کمال الفت زیادہ اعلیٰ اور زیادہ شریف محرک مل ہے۔ علم کی محبت شہوت پرستی سے بہتر ہے۔ ظلم یا انصافی پر غصے کا اظہار کرنا حسد کی بنا پر اظہار غضب کرنے سے بہتر ہے اس لیے ہم انسان کے افعال کو اخلاقی قیمت سے منسوب کر سکتے ہیں لیکن اس کا تناسب ان اشیاء کی خواہش کے مطابق ہو گا جن چ عقل بجائے خود خیر ہونے کا حکم لگاتی ہے اگرچہ وہ شعوری طور پر ان کا اس وجہ سے جو یاد ہو کہ عقل ان اشیاء پر خیر ہونے کا یا اس کا امرکان اور حکم ہے ان افعال پر حجاب ہونے کا حکم لگاتی ہے قطع نظر ان کے اس میلان کے کہ خواہش اشیاء کی تکمیل ہو شعور اخلاق میں جس تناسب سے ترقی ہوتی ہے یا بہر قیمت جس تناسب سے ایک شخص کی ذہنی ترقی اس کے اخلاق کو شاعر بالذات اور تانی بننے کی اجازت دیتی ہے اسی مناسبت سے وہ مطلوب اشیاء کی ذاتی قیمت کا ترقی پذیر ترجیح و توجیہ کے ساتھ اعتراف کرتی جاتی ہے۔ اور یہ اعتراف سابقہ خواہشوں کے مقابلے میں اعلیٰ اور حیوان کو تقویت پہنچاتا ہے جو بصورت دیگر اس کی جانشین ہو جاتی ہیں لیکن اس کو ایک محرک کی حیثیت

حاصل ہونے کے لیے اس بات کی ضرورت ہے کہ قیمت کے اس شعور میں ایک خاص حد تک ترقی ہو، جس کو جائز طور پر اعلیٰ تر خواہش سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ خاندان کی نہایت ابتدائی لغت بھی دیگر اشخاص کے مطالبات کا حقوق یا داخلی نسبت کے ایک خاص قسم کے شعور پر (جو بے شبہ ناقابل تحلیل ہے) اور خالص حسی خواہش کے مقابلے میں اس نوعیت کے ہیجان کی متعاقب افضلیت پر دلالت کرتی ہے، یعنی یہ شعور ادنی حیوانوں کے مادری ہیجانات میں نہیں پایا جاتا اور اس کی نسبت فطرتی مصنفین کا خیال ہے کہ اس میں کردار کے اعلیٰ ترین نصب العین کا تحقق ہوتا ہے لیکن نہایت ترقی یافتہ اخلاقی فطرہ توں اور ان کے بعض اعلیٰ ترین افعال میں فرض کے مجرہ تصور یا نفس قانون اخلاق کی غایت درجے کی تنظیم کا اعلیٰ شعور پیدا کرنا زیادہ تر ناممکن ہے۔ ایک ہمدرد انسان انسانیت کے پوشش اور جذبے سے متاثر ہوتا ہے لیکن کبھی اس بات کو دریافت نہیں کرتا کہ آیا مصیبت میں مدد کرنا یا مسلم اور چہرہ دستی کے خلاف جنگ کرنا عقل کے حکم اخلاقی میں داخل ہے یا نہیں۔ اور جو چیزیں قانون میں شامل ہیں ان کی نسبت ہم اس قسم کے جوش و سرگرمی کو اخلاقی حیثیت سے اچھا سمجھتے ہیں، خواہ اس قانون کو شعور میں لکھنا ہی کم دخل ہو جس سے یہ پیدا ہوتے ہیں۔

۴

اور اس نقطہ نظر سے یہ خیال پیدا ہو سکتا ہے کہ؛ اگر نیک کردار صرف اشیاء کی اس خواہش پر دلالت کرتا ہے جس کا خیر ہونا عقل کے نزدیک مسلم ہے تو ہمیں "قائمہ اخلاق" یا حکم اخلاقی کی سرے سے ضرورت ہی کیا ہے؟ کیا ہم آرسطو کے ہم زبان ہو کر یہ نہیں کہہ سکتے کہ کوئی انسان حقیقت میں اس وقت تک نیک نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ ان چیزوں کو پسند نہ کرے جن کو وہ ہمارے فرض کی حیثیت سے تسلیم کرتا ہے۔ یا آرسطو سے بھی آگے نکل جائیں (جو مضمحل تھا کہ ترقی یافتہ اخلاق میں بس بات کا شعور ہی اقرار فرماتا ہے کہ خواہش کی چیزیں اچھی ہوتی ہیں) اور یہ کہیں کہ ہر شخص ظلم و تشدد، ناانصافی اور دل آزاری کے خیال سے اس طرح مشتعل ہو، اور دوسروں کے مصائب کو اس طرح محسوس

کرے کہ گویا وہ اسی پر گزر رہی ہیں تاکہ یہ سوال ہرگز نہ پیدا ہو کہ آیا ان کے خلاف جنگ کرنا فرض ہے یا ایسا کرنا فضیلت ہے؟ اگر کسی شخص کے خاندان کا یہ ہو وہ اس سے قربانی طلب کرے اور وہ اس وقت تک اس کے لیے تیار نہ ہو جب تک کہ پر سکون غور و تامل اس کو نہ سمجھائے کہ یہ کام اس کے فرض میں داخل ہے یا نہیں ہے تو کیا یہ اس شخص کی ناقص سیرت کا قطعی ثبوت نہیں ہے جو کیا اس حیثیت سے معاشرے کو فائدہ پہنچانا بہتر نہیں ہے کہ اپنے پڑوسی سے لاپرواہی برتنے کے عوض اس سے اپنی ہی ذات کی طرح محبت کی جائے اور اس کو اس طرح کھلایا پلایا جائے یا اس کی خدمت کی جائے کہ وہ گویا اس کے فرض میں داخل ہے؟

ہم اس نوبت پر ایک مشکل سے دوچار ہوتے ہیں جس کو سنا قضا تو نہیں کہہ سکتے ہیں۔ ایک طرف تو زیادہ الوالعزمی کی بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ ان چیزوں سے محبت کی جائے جو قانون میں داخل ہیں بجائے اس کے کہ کوئی کام ناخوشی سے محض اس لیے کیا جائے کہ ہم قانون پر عمل کرنے کے لیے مجبور ہیں اور دوسری طرف اس بات کو تسلیم کرنا دشوار معلوم ہوتا ہے کہ فرض کی اطاعت سے زیادہ شریف محرک کوئی اور بھی ہو سکتا ہے یا یہ کہ ایک ایسی کمال سیرت یا عمل ممکن ہے جس کی ترغیب میں اس قسم کی محبت اور جاں نثاری کو کوئی دخل نہ ہو۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ہمارے عمل کا حل اس چیز میں نکل آتا ہے جس کو ہم اب تک نظر انداز کرتے رہے ہیں۔ یہ بالکل سچ ہے کہ جو فعل ایک اچھے شخص کی محبت میں انجام پائے وہ اچھا ہوتا ہے۔ اگر ایک غریب اپنی سوکھی روٹی میں انے سے زیادہ غلے کو شریک کرے تو یقیناً اس کے فعل میں اخلاقی قیمت ہے۔ جو فاضل علم کی محبت میں مسرت و شادمانی کو حقیر جانتا اور محنت و مشقت کی زندگی بسر کرتا ہو اس کو محض اس وجہ ایک خالص شہوت پرست کام مرتبہ نہیں قرار دیا جاسکتا کہ علمی تحقیق کے فرائض کا خیال اس کو عادتاً نہ آتا نہیں رہتا یا اس میں معاشرے کے متعدد اقسام کی رفاہ و بہبود کی محبت کا فقدان ہے لیکن ایک خاص قسم کی اچھی چیز کی محبت ہمیشہ دوسری اچھی چیز کی راہ میں مائل ہوتی ہے اور ممکن ہے کہ آخر الذکر زیادہ اہم ہو۔ علم کی محبت اچھی چیز ہے لیکن جب یہ جذبہ کسی عالم کے دل سے اور تمام جذبات کو مٹا دے اور اس کی طلب میں متسام

اجتماعی حیوانات کا کھلا ٹھنڈ دے تو وہ خود غرض اور بے درد بن جاتا ہے۔ غریب کی محبت نیرو (Nero) کی سیرت کا ایک قابلِ قدر پہلو تھی۔ لیکن یہ واقعہ (اگر یہ واقعہ ہے) کہ جب روما جلا رہا تھا وہ سارا رنگ بچانے میں مصروف تھا، اس بات کی ایک بینِ مثال ہے کہ وہ نوعِ انسان کی مصائب سے سخت لاپرواہ تھا۔ ایک خاص مقصد کے تحت جوش اور سرگرمی کا اظہار اچھی چیز ہے بشرطیکہ وہ مقصد نیک ہو۔ لیکن تمام سوداہیت کا مدار اسی حاکت پر ہے کہ ایک شخص تنہا ایک خیر کی محبت میں گزار جاتا ہے اور دیگر تمام مقاصد کے تردد یا تنظیم کو دل سے نکال دیتا ہے جن کو پیشِ نظر رکھنا انسان کی بے پرواہی کے حق میں پرہیز گاری یا کلیسا کے اثر و نفوذ بلکہ گناہ گاروں کی تقلیبِ قلوب کی ضرورت و اہمیت سے کم نہیں ہے۔ خاص اشخاص یا جماعتوں کے ساتھ بے لوث شہس و وفاداری ایک اچھی چیز ہے لیکن جو شخص بغیر ضبط کے صرف اسی کا شکار ہو جائے اس کی عزت گھٹ گھٹا کر اتنی ہی رہ جائے گی جتنی کہ چوروں کے ایک سردار کی ہوتی ہے۔ یہ ممکن ہے کہ کنبے کی محبت ایک انسان کے دل کو ذریعہ انسان کی محبت کے وسیع تر دائرے سے پھیرے۔ یا وطن پرستی ایک شخص کو انسانی ہمدردی یا بین الاقوامی نصیحت شعاری کی بنیاد سمولی ہدایات کے حق میں بھی حکمِ انداز کر دے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان کی اضافی قیمت یا اہمیت اتنے مناسب سے خیر کی مختلف اقسام کے ساتھ سرگرمی کا اظہار ہی فرض کہلا سکتا ہے جیسا اس صورت میں توقع نہیں ہو سکتی کہ جس شخص کو اس خیر پر تر سے محبت نہ ہو جس میں اور سب خیر و نفع ہیں وہ برنیر کو ٹیٹلک اسی قیمت سے منسوب کرے گا جس کا وہ مستحق ہے۔ کوئی ضروری نہیں کہ ایک انسان فرض کے احساس کو اپنے تمام کردار کا واحد محرک قرار دے بشرطیکہ وہ ہمیشہ اس بات کے لئے تیار رہے کہ جب کسی فعل کی نسبت یہ باور کرنے کی وجہ موجود ہو کہ وہ اس کے فرض کے متنافی ہے تو فوراً اس کو رد کر دے۔ ایک ضمیر دوست فرض کے احساس کو کردار کے دوسرے تمام محرکات کا قائم مقام بنانے کی کوشش نہیں کرے گا کیونکہ اس کو اعتراف ہو گا کہ زندگی کے بہت سے معمولی کام کسی اور بچان کے ذریعے بھی بہتر طریقے سے ادا ہوتے ہیں اور یہ کہ انامی (altruistic) یا نصبِ بدینی حیوانات کی ترقی حقیقت میں انسانی سیرت کے اس نصبِ بدین کا ایک جزو ہے جس کی رو سے فرض اس کی طرح

اور اس کو بھی ترقی کا حکم دیتا ہے۔ وہ ناشتہ محض اس لیے کرتا ہے کہ اس کا عادی ہے یا بھوکا ہے۔ لیکن یہ بھی احساس فرض اس کے شعور کے پس پردہ ہمیشہ موجود رہتا ہے تاکہ جب کبھی اس کو بھوک محسوس نہ ہو تو اس میں غذا کی تحریک پیدا کر دے یا کسی دن صبح میں ایک خاص فرض اس کو جب اپنی طرف متوجہ کرے تو اس کا ناشتہ ملتوی یا ترک کرادے۔ وہ کھانے پینے کی چیزوں کا انتخاب کرتا ہے اس لیے کہ وہ اس کو پسند ہیں۔ لیکن جب کبھی اس کے نزدیک یہ بادور کرنے کی وجہ موجود ہو کہ ایک خاص چیز جس کا وہ خواہشمند ہے صحت کے لیے نضر ہے یا بہت قیمتی ہے تو وہ اپنے انتخاب میں رد و بدل کرنے کے لیے ہمیشہ تیار رہتا ہے۔ وہ اپنے کنبے کے بہو کی خاطر صحت و شفقت کرتا ہے کیونکہ اس کو اپنے کنبے کے بہو کی فکر اپنی ذات کے برابر یا اس سے زیادہ ہے۔ لیکن احساس فرض ہمیشہ اس کو کاریگروں یا گاہکوں کے مطالبات یا دولانے کے لیے تیار رہتا ہے۔ اس لیے کہ اس کو اندیشہ لگا رہتا ہے کہ میں اس کی طرز معاملت کی وجہ سے اس سے بددلی پیدا ہو جائے۔ وہ ایک خاص پیشہ اختیار کرتا ہے اس لیے کہ وہ اس کو پسند ہے اور کچھ اس لیے بھی کہ اس میں کامیابی نامور ہے اور زیادہ دیکھ اور اہم کام کے مواقع پیدا کرنے کی حرص ہوتی ہے۔ لیکن جب یہ اندیشہ اس کے ساتھ سرگوشی کرنے لگے کہ جب جاہ و رفعت اور معاشرتی فرض کے راستے الگ الگ ہونے لگے ہیں تو وہ بخوشی اس صدائے ہدایت پر کان لگائے گا۔ ایک پادری

سے موجودہ زمانے کے نفسیہ کے اس اعتراف کو قابلِ غماز غلامیاتی اہمیت حاصل ہے کہ ہم ایک ہی وقت میں ایک چیز یا تصور کا خیال نہیں کرتے بلکہ جہاں یہ ہو سکتا ہے کہ مرکز شعور کسی تصور میں مصروف ہو اور دوسرے تصور کا ایک حاشیہ مختلف مارج وضع و امتیاز کے ساتھ موجود ہوتا ہے (حاشیہ نظر کے حاشیہ کی شے کی طرح متشکوہ و متخاص جن کے وجود کا شعور نہیں ہوتا ہے) کافی طرح پر واقعہ یہ دیکھنے بغیر کہ وہ کون ہیں۔ ایک تصور جو حاشیہ شعور میں موجود ہو وہ ہمیں نظر کا ہمیشہ مرکزی مروض ہو سکتا ہے جب کہ اس کی ضرورت پیدا ہو۔ ایک نیک انسان کے حاشیہ شعور میں ہمیشہ احساس فرض موجود رہتا ہے۔ یہ خیال اس نظر سے غیر متوافق نہیں ہے جس پر بہت سے نفسیہ شدہ مد کے ساتھ مصری کہ ہم ایک وقت میں صرف ایک ہی مروض کی طرف متوجہ ہو سکتے ہیں لیکن ہر حال اس ہم کے مروض میں بہت سے تصورات قائم ہو سکتے ہیں (جیسے کہ منہم میں) جو توجہ کے مختلف مارج و اقسام کا مروض ہوں۔

اپنے زیر اثر علاقے کے بہبود کی کوشش میں ہمہ تن مصروف رہتا ہے اس لیے کہ وہ اپنے نکلے کو زیادہ خوش حال اور بہتر حالت میں دیکھنا چاہتا ہے۔ وہ جس قدر اس کے بہبود کو اپنے ذاتی بہبود کے برابر سمجھے اور اپنے پیسے میں جتنی زیادہ مسترت محسوس کرے اسی مناسبت سے زیادہ موثر پیرائے میں اپنا کام جاری رکھے گا لیکن فرض کا احساس ہمیشہ آمادہ رہتا ہے کہ اس کی توجہ گوار یا غیر مقبول فرائض کی جانب بھی مبذول کرا تا رہے۔ اور اس طرح نہ پڑھنے والوں کو پڑھنے کی ہایت دے اور جو کتابوں کے مطالعے میں مستغرق رہتا ہے اس کو وہ مطالبات یاد دلائے جو اس علاقے کے غربا اس سے کرتے ہیں۔ نیز جب کبھی کام میں انہماک کی وجہ سے منکر و احساس کی سوتیں بند ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کو آرام تفکر یا جاں نثاری کے مطالبات یاد دلائے۔ جب کسی انسان کی مادی خواہشیں یا اغراض، نوع انسان کے رفاه و بہبود کی وسیع تر شکل کے ساتھ ایک حد تک متوافق ہو جاتے ہیں تو اسی تناسب سے رفاه کی مختلف صورتوں میں تصادم کا خوف غائب ہو جاتا ہے۔ جو شخص بے لوث انسانی بہبود میں دو جاہلوں اور بس کی سرشت میں دل سوزی ہو اس میں غبط یا تحریک کے لیے حائل فرض کی اتنی ضرورت نہیں ہوتی جتنی کہ ایک اوسط درجے کے انسان میں ہوتی ہے جس کی مادی قوتیں ایک قابل قدر پیشہ اور ایک محبت والے کنبے میں تقسیم ہوتی ہیں لیکن اس اخلاقی انجمن کے امکانات کی مثال غیر ضروری ہے جو کل سے کم تخریر کی ہر صورت کی محبت کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔

اور جہاں انسان کے کل خیر، قانون اخلاق کے مواد اور ہر چیز کی داخلی قیمت کے تناسب سے ہر قسم کے اچھے مقصد کے ساتھ خلوص و محبت موجود ہو وہاں یعنی صورت کی منکر ضرورت لاحق ہوگی آپس سوال کا جواب کچھ آسان نہیں ہے کہ آیا فرض کی خاطر فرض کا مقصد درست کے اعلیٰ ترین نصب العین کا ایک جزو ہے یا بے کمالی کی ایک مستقل مثال کو کہہ ان امور میں گفتگو کرتے ہوئے جو الفاظ استعمال کرتے ہیں وہ کم و بیش مبہم ہوتے ہیں۔ تاہم اس کے جواب کا سبب ذیل خاکہ پیش کیا جاتا ہے۔

(۱) انکوئی اخلاق کے زیادہ محدود و منفی پسے ارادے کی صحیح رو نمائی میں خود بھی سب سے بڑا خیر ہے اور جس کو ایک انسان کمال کی ذات میں ہمیشہ اور سب پر

غالب ہونا چاہیے لیکن ممکن ہے کہ انسان کمال کو اپنے اور دوسروں کے ارادوں کی صحیح ہدایت کے علاوہ اور بہت سی اشیاء کی فکروں، مثلاً علم، محسن، مخصوص افراد، معاشری راہ و رسم، اپنی ذاتی قیمت کے تناسب سے مختلف سرسریں۔ جب تک وہ شخص کم و بیش شعوری طور پر غور نہ کرے تب تک ارادے کی صحیح ہدایت کی عادت والے انسان کے حق میں سخت دشوار ہے لیکن وہ جس حد تک عقل کی مجوزہ چیزوں سے محبت کرنے لگتا ہے اس حد تک نفس فرض کی تنظیم ان خیور کی اضافی قیمت کے احساس میں مبتدل ہو جاتی ہے جن سے اس کو محبت ہے۔ اور وہ تجربہ بھی باقی نہیں رہتی۔ نہ وہ احساس محبوبی و دشنامی باقی رہتا ہے جو فرض کے مفہوم میں ایسے ہی اجزائیں ہیں کہ کائنات اور اس کے مقبضین نے نبھایا ہے۔ حاسہ فرض اصل میں غایات کی تناسب معروضی قیمت کے صحیح اندازے کا نام ہے۔ بعض اس ایک مفہوم میں احساس ذمہ داری شعور، حسیات کا غائی اور قابل انگناک جزو ہے۔

(۲) چونکہ متنوع غایات، جن کا حصول قانون اخلاق کے مواد پر مشتمل ہے، شعوری وجودوں کی بعض خاص حالت میں تحلیل ہو سکتی ہیں، اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ نوع انسان کی غائی محبت نفس فرض کے تمام مطالب پر غالب آ جاتی ہے، بشرطیکہ اشخاص کی اس محبت میں ان کے مختلف خیور کی خواہش کو ان خیور کی اضافی قیمت کے تناسب سے شامل سمجھا جائے اور خصوصیت کے ساتھ ان کے اخلاقی بہو کی خواہش سب پر غالب ہو۔ اس معنی میں کہہ سکتے ہیں کہ کمال محبت دل سے خوف نکال دیتی ہے (حتیٰ کہ قانون اخلاق کو بھی) اور اس کے متحد و دترین معنی میں خود ہی قانون کی تعمیل پر مشتمل ہے۔ حاسہ فرض اپنے اعلیٰ ترین مفہوم میں اشخاص کی عقلی محبت (جس میں ایک بڑی حد تک محبت نفس بھی داخل ہے) اور ان اشیاء کے مترادف ہے جو ان کے حقیقی خیر پر مشتمل ہیں۔

(۳) اس ذہن کے حق میں جواب ایسی ذات (Person) کے وجود کا قائل ہے جس کی مشیت قطعاً حقیقی خیر پر مشتمل ہے اور اس ذات کی محبت اور

لے شعور اخلاق سے یہ ضابطہ راہ نہیں ہے کہ مجھے یہ کرنا چاہیے بلکہ یہ ضابطہ کہ یہ ہونا چاہیے۔ (Rough)
'اخلاقی تجربہ' (Experience Morale) (۳۲)۔

اس کی مشیت کی طرف اس ذہن کی شعوری رہ نائی ایسی چیزیں ہیں جن میں حالت فرض شامل ہے۔ خدا کی محبت فرض کی محبت پر مشتمل ہے جس میں ذہنی وضاحت اور جذبی قوت کی مزید شدت داخل ہو جاتی ہے، جو اس پختہ یقین کا نتیجہ ہے کہ ایک نصب العین حقیقی بھی ہے۔ اس ذات پر اعتقاد لانے کو کس حد تک اور کس معنی میں معروضی اخلاق کے تصور میں شامل یا ضمیر سمجھا جائے ایک ایسا سوال ہے جس پر اس کے بعد غور کرنا ضروری ہے۔ لیکن اس کتاب میں محض ایک نفسیاتی اعتبار سے اس امکان کو محسوس کرتا ہوں کہ مذہبی شعور میں تصور فرضی ان پہلوؤں اور کمالات کو زائل کر دے گا جو اکثر حکم اطلاقی کے تصور کے خلاف بغاوت کرتے رہتے ہیں۔

شوینہار نے کانٹ کے حکم اطلاقی کا کجا طور پر (اس کے بعض پہلوؤں کی نسبت) مضحکہ اُڑایا ہے کہ وہ نظامِ دنیاوی اخلاق کی ادنیٰ ترین شکل کا محض ایک اخیار ہے، حالانکہ وہ دعویدار تھا کہ اس کو ترک کر چکا ہے۔ کانٹ اپنے مہود کو خواہ مخواہ اطلاقی کے نام سے موسوم کرے یا کسی اور نام سے، لیکن اس سے حقیقت حال میں کوئی فرق نہیں آتا۔ اصل میں یہ اٹھارویں صدی کے پریشیا کے عریف عسکر کی دنیا کا اخیار ہے جس میں اس عریف کو محض ایک تجربے کی صورت میں تبدیل کر دیا گیا ہے۔ اس نے اپنے حکم کو غیر شخصی بنانے اور اس کو فی الجملہ حقیقی دنیا، حیات بحیثیت مجموعی اور غیر بحیثیت مجموعی کے علاقے سے منقطع کرنے کی کوشش میں خود اختیار ہی مجبور اور قصر بنا ہے اور دہشت دیا۔ اگر اس کو ازمنہ شخصی حیثیت دی جائے اور اس کو روح انسانی میں مشیت (Will) سے انعکاس سے تعبیر کیا جائے جو نوع انسان کے خیر برتر کا ارادہ کرتی ہے تو پھر یہ حکم اطلاقی سے وہ تمام خط و خال غائب ہو جاتے ہیں جو اس کو ایک ایسے جذبے کی صورت بخشتے ہیں جو ان ہیجانات یا جذبات سے متعارف اور ادنیٰ ہے جن سے انسان میں صبح کردار کی تحریک پیدا ہوتی ہے۔ ایک مسیحی یا ایک دنیاوی شخص کے نزدیک، جس میں خدا کا قابل قدر تصور موجود ہو، انکوئی کی محبت مادی علاج کی محبت سے متاثر

نہیں رہتی، جو انسان کے تمام نیک ارادوں کی طرح مقدس مشیت کا بھی اذیتہ ہے۔

۵

دوسرا سوال جس کی طرف اس کے بعد متوجہ ہونا چاہیے یہ ہے کہ کوئی کی محبت خواہ وہ کسی ذات میں موجود ہو یا نہ ہو کس حد تک حیات انسانی کے حقیقی حالات میں کوشش، اجتہاد اور ایشاریہ جو عام طور پر لفظ فرض میں داخل ہو کر اخلاق کے ایک پہلو سے متلازم ہیں غالب آسکتی ہے۔ اگر حاسہ فرض تحت میں غایات کی اضافی قیمت کا حاسہ ہے تو یہ ظاہر ہے کہ ضبط اور پابندی، کا کچھ نہ کچھ احساس ہمیشہ فرض کے تصور کے ساتھ اس وقت تک ضرور وابستہ رہتا ہے جب تک کہ وہ غایات جن کی ہم عقلی طور پر خواہش کرتے ہیں اسی نوعیت کی اور غایات کے حصول میں متعارض رہیں جن کے ہم خواہشمند ہیں یا محسوس کرتے ہیں کہ ان کی خواہش کرنی چاہیے۔ اس نوبت پر مجھے کانٹ کے اخلاقیاتی نظام کے دو عظیم نشان نقائص میں نہایت قریبی تعلق نظر آتا ہے۔ ان میں سے ایک تو انسانی خیر کی نسبت اس کی رائے کی شدید تنوید ہے اور دوسرا اخلاقی کردار کے محرکات کی نسبت اس کا غلط اصول جس کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ کانٹ کا نظام منطق کی رو سے جو اخلاقیاتی معیار قائم کرتا ہے اور جس کو بعض وقت وہ خود بھی باصرہ امتیاز اختیار کرتا ہے وہ ترقی بہبود کی طرف افعال کے میلان پر مشتمل ہے جس میں دو عناصر داخل ہیں (۱) فضیلت یا ادا سے فرض اور (۲) مساوات محض لذت کی حیثیت سے۔ اس خیال پر یہ بحثہ جینی کی گئی ہے کہ یہ ناکافی ہے۔ اور ممکن ہے کہ اس میں جو سخت نفسیاتی تنوید مضمر ہے اس میں اور مبالغہ کیا جائے۔ تنوید فطرت انسانی کو دو حصوں میں منقسم کر دیتی ہے جن کو ایک دوسرے سے نہ تو باہمی نسبت و تعلق ہے اور نہ ایک کا اثر دوسرے پر انسان کا اس نصب العین حیات کے ان دو اجزاء میں کوئی چیز مشترک نظر نہیں آتی۔ البتہ ان دونوں میں کم سے کم حقیقی عدم منفاہمت نمایاں ہے۔ جیسے حد تک کا ایک شخص کو اپنے عمل سے مساوات حاصل ہو، ظاہر ہے کہ اسی حد تک اس کی فضیلت کو صد مرتبہ بچے گا، (مگر افسوس! میں یہ کام خوشی کے ساتھ کرنا ہوں)۔

لیکن وہ جس حد تک فرض کے لیے زندہ رہے اور فرض اس کے میلانات کے خلاف ہو، اس حد تک اس کا میلان ناخوشی کی طرف ہو گا بلکہ کانٹ کی رو سے سعادت میں قیمت ہے لیکن یہ اخلاقی قیمت نہیں ہے۔ اس کے برخلاف فضیلت کا کام ٹھیک اس کے اس میلان پر شکل معلوم ہوتا ہے کہ ان فطری ہیجانات کی مزاحمت کی جائے جن کی تشفی پر معمولی سعادت مشتمل ہے۔ جب یہ تسلیم کیا جائے کہ فعل قانون اخلاق کی تنظیم سے سرزد نہیں ہوتا اور نہ لذت کی خواہش سے وقوع میں آتا ہے، بلکہ وہ ایک اور ہی خواہش کا نتیجہ ہے اور یہ کہ ان خواہشوں میں اخلاقی قیمت کے مختلف داراج ہیں، عقل نہ تو خواہش کو مردود و ٹھیکراتی ہے اور نہ اس پر غالب آتی ہے بلکہ اس کو ضابطے کی پابند کر دیتی ہے اور خواہش کی تکمیل سے جولذت پیدا ہوتی ہے وہ خواہش کی ماہیت کے اعتبار سے یا تو بھلی ہوتی ہے یا بُری، تو ایسی صورت میں عدم الکفاف اور تنوعیت غالب ہو جاتے ہیں پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فضیلت ہمارے اپنی فطرت کے دوسرے ہیجانات کی مزاحمت پر مشتمل نہیں ہے۔ سعادت اس صورت میں اخلاقی قیمت سے معر انہیں ہوتی جب کہ وہ تمام خواہشوں کے اعلیٰ داراج کی کافی تکمیل سے پیدا ہو جن میں ان کی ذاتی قیمت داخل ہے۔ اور قیمت اکثر اس قیمت سے اعلیٰ تر ہوتی ہے جو ان خواہشوں کو صرف اس بنا پر حاصل ہے کہ وہ لذت کے محض ذرائع ہیں ممکن ہے کہ حیات انسانی کے حالات اس غائی مفاہمت کے حقیقی حصول میں مزاحم ہوں لیکن ان دو غایتوں میں وجوبی یا غیر متغیر تضاد نہیں ہے۔ وہ اس بات پر مائل ہیں کہ زندگی کے ایک واحد و اعلیٰ طور پر متوافق، اور مطابق فی الذات نصب بعین میں ضم ہو جائیں۔

۶

کانٹ نے جو تین میسارات اخلاق پیش کیے ہیں ان میں سے دوسرے کی نسبت ایک اور چیز کا اضافہ کرنا مناسب ہو گا۔ یعنی اس قانون کے متعلق کہ انسان کو فی نفسہ

لے اس میں شک نہیں کہ کانٹ اکثر اس افتاد کو اپنے مولوں کی مدد سے مسرور کر دیتا ہے۔

ایک غایت سمجھ اور کسی کو محض ایک ذریعہ نہ قرار دے، کانٹ نے اس اصول پر نہ تو خود اپنی تصانیف میں بار بار زور دیا ہے نہ اس کو متواتر بیان کیا ہے اور نہ دوسرے قانون کے ساتھ اس کے تعلق کو عینک طور پر معین کیا ہے۔ وہ اس قانون کو زیادہ تر خود کشی اور تناسلی خلاف ورزیوں کی بد اخلاقی کے ثبوت میں استعمال کرتا ہے۔ اخلاقی اعتبار سے اس اصول کی اعلیٰ اہمیت میں شبہ نہیں ہو سکتا لیکن وہ نہایت مبہم ہے اور اس میں حقیقتہً ایک اخلاقی میار بننے کی صلاحیت اسی وقت پیدا ہو سکتی ہے جب کہ اس کے تعلق وہ علم حاصل ہو جو خود اس ضابطے سے نہیں حاصل ہو سکتا۔ یہ کہنے کے قابل ہونے سے پہلے کہ آیا ایک خاص طریقہ کردار انسان کو ایک ذریعہ بنانے کا حامی ہے یا نہیں یہ جان لینا چاہیے کہ انسان کی زندگی کی صحیح غایت کیا ہے۔ کانٹ (جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں) انسان کی زندگی کی صرف دو غایتیں تسلیم کرتا ہے۔ ایک ابتدائی یعنی اخلاق، دوسری ثانوی یعنی سعادت۔ کانٹ کے اختیار کی رو سے کسی انسان کو بد اخلاق یا کم اخلاق ثابت کرنا ناممکن ہے۔ اس لیے اس کو کوئی حق نہیں پہنچتا کہ دوسرے انسان کے تعلق ایک شخص کے کردار کو مردود ٹھیرائے بجز اس ایک وجہ کے کہ وہ اس کی دوسری غایت یعنی سعادت میں خیل ہوتا ہے۔ اور صاف ظاہر ہے کہ جو کردار اس کے ذہن میں ہے اس سے ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا۔ بلکہ اگر اس تناقض کو نظر انداز کر دیا جائے تو بھی وہ یہ نہیں ثابت کر سکتا کہ جس کردار کو مردود ٹھیرا ہوا ہے وہ اپنے یا دوسرے کے جسم کو ذریعے کی حیثیت سے استعمال کرنے پر مشتمل ہے جس طرح کوئی یہ نہیں کہہ سکتا کہ انسان کے اکثر کردار بد اخلاقی پر مبنی ہوتے ہیں۔ میں ایک قلی سے اپنے صندوق اٹھواتا ہوں تو اس کے جسم کو ایک ذریعے کی حیثیت سے استعمال کرتا ہوں اور میرا یہ فعل بد اخلاقی پر مشتمل نہیں ہے۔ میں جب اس کو کام کا معاوضہ دیتا ہوں اور اس کے ساتھ ایک ایسے اخلاقی وجود کی حیثیت سے سلوک کرتا ہوں جو حیات کے تمام خیور میں کسی طرح مجھ سے کم کا حقدار نہیں ہے تو میں اس سے محض ایک ذریعے کی حیثیت سے کام نہیں لے رہا ہوں۔ کانٹ نے ہرگز کبھی ایسی کمال بات نہیں کہی (اگرچہ اس کی تائید میں

مسائل حوالے دیئے جاتے ہیں) کہ ہمیں ہرگز نوع انسان کو ذرائع کی حیثیت سے استعمال نہ کرنا چاہیے۔ بلکہ صرف یہ کہا ہے کہ ہم اس کو ہرگز ذریعہ نہ بنائیں اگر ساتھ ہی اس کے ساتھ غایت کی حیثیت سے بھی پیش نہ آئیں۔ اگر حیات انسانی کی مادی غایت یا غیر کے کسی تخیل سے قطع نظر کریں تو یہ ثابت کرنا ناممکن ہے کہ تسلسلی بدخلاقیت دوسرے فزق کے مطالبات کو مساوی طور پر تسلیم کرنے سے متوافق نہیں ہے۔ ہمیں صرف ان افراد سے شصانہ اور مناسب سلوک کے لیے اصرار کرنا چاہیے جن کو مردم دوست پادینین کہا جاتا ہے۔ کانٹ کے مقدمات کی رو سے ایک قسم کا مبادلا خدمات دوسری قسم کے مبادلا خدمات کے میں مطابق ہے۔ بے شبہ کانٹ کا حقیقی احساس یہ تھا کہ زبردست کردار مرد اور عورت کے تعلقات کی صحیح غایت کے مطابق نہیں ہے۔ لیکن وہ اس مدم مطالبات کا ثبوت اس وقت تک پیش کرنے کے قابل نہ ہو سکا جب تک کہ اس نے انسان کی نصب العین زندگی کے تخیل کو تنگ کرتے کرتے ایک طرف تو معاشرتی فساد کی بجائے اور دوسری طرف غیر متاثرہ خطا لذت تک نہ پہنچا دیا۔ ہمیں جو بات غلط معلوم ہوتی ہے وہ نوع انسان کو وسائل بنانا نہیں ہے (کیونکہ بہت ممکن ہے کہ اس کو ساتھ ہی ایک غایت کی حیثیت سے بھی تسلیم کیا جائے) بلکہ اس کو ایک خاص طریقہ سے وسیلہ بنانا ہے۔ یعنی فلاں قسم کی حسی لذت کا وسیلہ اور فلاں فلاں غایت کے لیے جس میں عقل کو کوئی قیمت نہیں نظر آتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم پہلے ہی غور کر چکے ہیں کہ فلاں فلاں قسم کا سلوک جس کی رو سے ہم انسان پر محض ایک ذریعہ ہونے کا حکم لگاتے ہیں انسانیت کی تحقیر پر عمل ہے۔

اس کے علاوہ ہمیں یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ اخلاقی احکام کا درجہ گھٹا کر ان کو محض ایک ذہنی اور غیر اخلاقی مھول تک پہنچا دینا، یعنی محض صورتی تعلیمات سے کوئی

۱۔ کانٹ کے چوتھے نظریہ خاص طور پر جنسی برائیوں کی بعض دوسری اقسام ہیں۔ اور ان میں تو اس کی بحث اور بھی بے سہارا ہو جائے گی اگر ہم یہ فرض کریں کہ سلاطنت لذت ہی صرف ایک غایت ہے جو فساد کے جب کہ اس کو دوسروں کے لذت کی ترقی کی حیثیت سے دیکھا جائے (Tugendlehre, Th. 1) زچیل

میسار حاصل کرنا بھی ناممکن ہے جن کے نزدیک اس مافیہ یا ارادی نتائج کا کوئی لمسا خط نہیں ہوتا جن پر ہمارے افعال کی اخلاقیات یا عدم اخلاقیات کا دار و مدار ہے۔ محض ہمہ گیر یقین یا تناقض سے بڑی ہونا ہی نیکی یا بدی کا کوئی میسار نہیں ہے۔ قیمت کے حکم کو کسی اور قسم کے حکم یعنی صورتی مطابقت یا غایات اور وسائل کے درمیانی ربط کے حکم میں جس میں ان غایات کی نوعیت کا کوئی لحاظ نہیں ہوتا متفق نہیں کیا جاسکتا۔ اخلاقی عقل حقیقت میں اس وقت نمودار ہوتی ہے جب کہ کسی غایت کی قیمت کا اندازہ کرنا ہو۔ اگر قانون کی صورت کو اس کے مواد سے الگ کر لیا جائے تو پھر کوئی چیز ایسی باقی نہیں رہتی جس کی بنا پر قیمت کا حکم لگایا جاسکے۔ کوئی قانون عمل محض یکسانی کی وجہ سے اخلاقی نہیں ہوتا تا وقتیکہ وہ یکسانی کے ساتھ ایک ایسی غایت کے مطابق بھی نہ ہو جس میں عقل کو قدر و قیمت نظر آسکے۔ اور نہ انسان کو ذریعہ بنانا خلاف اخلاق ہے تا وقتیکہ وہ غایت جس کا وہ ذریعہ بن رہا ہے ایسی نہ ہو کہ عقل اس کو انسان کی حقیقی غایت کا ایک جز تسلیم کرنے سے قاصر رہے۔ اس اصول کو تسلیم نہ کرنے کی وجہ سے کانٹا اس مشکل سوال میں پھنس گیا کہ آیا ایک شخص کے بال کاٹنا جائز ہے یا نہیں اور آیا اس عورت کے کہہ کر ابر پر جو تینے کے لیے اپنے سر کے بال تراش دے (بلا لحاظ ان ٹھکرات کے جن کے لیے اس کو قوم درکار ہو) سچے دل سے حکم لگایا جائے کہ وہ خطا سے یک سخت نمونہ نہیں ہے۔ یہ اس نوعیت کا فتویٰ غالباً ان افراد کی نگاہ میں نہ جھپے گا جنہوں نے دسگریٹ سازوں کے افسانے کے مستطی مشہورین کرافورڈ کی پراثر تصنیف پڑھی ہے۔

۷

عام طور پر تسلیم کیا گیا ہے کہ کانٹا کے اساسی اخلاقیاتی اصول کا بہترین اظہار اس کے تیسرے قانون یعنی عالم مقاصد کے ایک کرن کی حیثیت سے عمل کرکس ہوا ہے۔ اس کے یہ منے ہیں کہ اس طرح عمل کر کہ گویا اپنے نفس میں ادھر ہر فرد بشر میں مساوی ذاتی

قیمت ہے۔ ایک ایسے معاشرے کے رکن کی حیثیت سے پیش آجس میں ہر شخص دوسرے کے خیر کو اپنے ذاتی خیر کے برابر سمجھتا ہے اور باقی تمام افراد بھی اسی طرح عمل کرتے ہیں اور اس معاشرے میں ہر فرد پر ذریعہ بھی ہے اور غایت بھی۔ اور جب ہر فرد دوسروں کے خیر کا باعث ہوتا ہے تو خود اپنے خیر کو بھی متفق کرتا ہے۔ اس وقت تک جو کچھ کہا گیا ہے اسی سے یہ لازم آتا ہے کہ شعور اس سلسلے پر واجب ہے کہ انسانی معاشرے کے اس نصب العین کو جہاں تک ممکن ہو تسلیم کرے۔ لیکن کردار کی تفصیلات میں ایک رہنمائی حیثیت سے وہ بھی اسی ہلکے استہادہ میں جا پڑتا ہے جس کا شکار سابقہ مضابطہ ہو چکا ہے جس خیر کی کافی تعریف یا توضیح نہیں کی گئی ہے جس کا ہم دوسروں کے حق میں باعث ہوتے ہیں اس مثال میں بھی ہمیں محض ایک صورت حاصل ہوتی ہے جس کا کوئی مافیہ نہیں ہے۔ اگر ہم اس کمی کو کانٹ کے نظام کے اور حصوں سے پورا کریں اور ہر انسان کی غایت کو کوئی سعادۂ قرار دیں تو اس وقت (جس کی توضیح اوپر آچکی ہے) ہمیں اخلاق کا ایک قابل فہم لیکن سرسری اور نا کافی میعار حاصل ہوتا ہے۔ اور اس ترجمانی کی بدولت جو کئی مقبول پر خود کانٹ نے کی تھے، اس کی یہ سادی کوشش برباد ہو جاتی ہے جو اتنے وسیع پیمانے پر کی گئی ہے کہ تجربے سے استعصواب یا نتائج کا اندازہ کیے بغیر کردار کی تفصیلات

نے دنیا میں غیر ملکی تہمتیں ایک ایسے ارادے کا ضروری مروض ہوتا ہے جس کا متفق تاؤن اس سلسلے سے چوسکتا ہے۔

Kritik d. praktischen Vernunft Dialektik دوسرا حصہ ۲م ص ۱۱۱ آئیٹھ Abbot

۲۱۱۰)۔ چونکہ فضیلت اور سادات دونوں ایک ذات میں غیر جڑی کے قبضہ و تصرف پر مشتمل ہیں اور اخلاق کے صحیح تناسب سے توزیع سادات ایک ممکنہ عالم کا خیر ملتی ہے اس لیے یہ خیر ملل اور کامل خیر کو ظاہر کرتا ہے۔ (Dialektik حصہ دوم آئیٹھ ۲۱۱)۔ بے شبہ میں حد تک کہ کانٹ یہ تسلیم

کرنے سے قاصر رہا ہے کہ نیک ارادے کے منہ وہ ارادہ ہے جو سادات کی ترقی اور نہ صرف ترقی کا ارادہ کرتا ہے اس حد تک اس پر اس تنقید کی زد پڑتی ہے کہ اس نے اس بات کو سین کرنے کا کوئی ذریعہ مقرر نہیں کیا کہ اخلاقی ارادہ کو سادات میں کیونکہ ہمیشہ مجموعی یہ ظاہر ہوگا کہ مست ذرہ صدر نوعیت کے فسادوں میں وہ فضیلت کی تعریف اس حیثیت سے کرنا چاہتا ہے کہ وہ ایسے اعمال کا ارادہ ہے جو ترقی سادات اور عادلانہ توزیع سادات کی طرف مایل ہوں۔

حاصل کی جائیں۔ اور اس خیر سنگالی کو ظاہر کیا جائے جو اس کے مافیہ کالحاظ کیے بغیر ایک عالم گیر قانون کی خالص صورت میں نمودار ہوتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ کائنات کی ساری اخلاقی تعلیم میں دو تناقض اور غیر متوافق خطوط انکار جاری ہیں۔ ان میں سے ایک تو ہر متحول اخلاقی نظریے کی اساس ہے (اگرچہ محض اساس ہی اساس ہے)۔ اور دوسرا وہ ہے جو بالآخر تو ہم اور ممتولیت پر ولایت کرتا ہے جس کی بدولت اخلاقیات کی علمی تحقیقات کی راہ میں اب تک کا وٹ رہی اور بدستور باقی ہے۔ کائنات کے ہر ضابطے کو ان دو قبائلی طریقوں میں پیش کیا جاسکتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خود اسی نے اس کو ان دو طریقوں میں پیش کیا ہے۔ فرض ایک حکم اطلاق ہے۔ اس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ عمل کا ایک سیدھا راستہ ہے جو ہر شخص کے حق میں صائب اور متول ہے خواہ وہ اس کو پسند کرے یا نہ کرے۔ فرض کا یہ سیدھا سا دھما مطلب ہر اس شخص کی سمجھ میں آتا ہے جو فرض کے آخر کچھ معنی سمجھتا ہے۔ یا یہ ہو سکتا ہے کہ بعض افعال ایسے بھی ہوں جن پر کاربند ہونا ہمارے خیال میں صائب ہے بغیر اس کے کہ ان (معاشرے یا دیگر) غایات پر نظر کیا جائے جو ان کے تحقق کا باعث ہوتے ہیں، غیر عقلی کردار کی اس سے بہتر تعریف ناممکن ہے۔ فرض کی غلط فہم فہم کے معنی یا تو یہ ہو سکتے ہیں کہ ہمیں چاہیے کہ خیر یا بالذات قیمتی غایت کی جستجو کریں محض اس لیے کہ وہ خیر ہے۔ یا یہ کہ ہم کسی غایت سے استعصاب کیے بغیر عمل کریں۔ ایسے اصول پر عمل کر جس میں عالم گیر قانون بننے کی صلاحیت ہو، جس کا مطلب آیا یہ ہو سکتا ہے کہ ایسی غایات تلاش کریں کہ عقل تیری طرح دوسروں کے حق میں بھی بالذات قیمتی قرار دے۔ یا یہ کہ تو داخلی تناقض سے اجتناب کرنے کو اپنے کردار کا معیار قرار دے۔ نوع انسان کے ساتھ ایسا سلوک گوارا کر کہ گویا وہ بھی ایک غایت ہے نہ کہ ایک ذریعہ۔ اس کا منہم یا تو یہ ہو سکتا ہے کہ ہر انسان کے بہبود میں داخلی قیمت ہے۔ یا یہ کہ تو جس معاشرے میں ہے اس کی خدمت کو اپنے مرتبے کے خلاف سمجھ اور ایسی چیزوں کے متعلق جو حقیقی معنی میں تجھے یا کسی اور کو نقصان نہیں پہنچا سکتیں خیالی دعووں سے خوش ہو۔ 'عالم مقاصد' ان دونوں آخرا ل ذکر اصول موضوعہ کی محض ایک ترکیبی صورت ہے اور اس پر بھی اسی اہام کا الزام عاید ہو سکتا ہے۔ اگرچہ کائنات نے جسے ضابطے اشمال

کیے ہیں ان میں وہی ایک ایسا ہے جس کو بلا تامل عقلی ترجیحی کے لیے پیش کیا جاسکتا ہے۔

۸

ہم چاہیں تو ایک اور طریقے سے بھی کانٹ کے نظام پر تنقید کر سکتے ہیں۔ کیونکہ اس طرح ہمیں اس اخلاقی سوال کے قطعی جواب کا آسان موقع ملے گا جس کو سامی ہیئت حاصل ہے۔ یعنی یہ سوال کہ کونسا تخیل مقدم ہے آیا تصور خیر یا تصور صائب؟ کانٹ نے اس سوال کو حل کرنے کا کبھی متعلّق قصہ نہیں کیا۔ اس نے ہمیشہ تصور صائب سے شروع کیا ہے۔ اور اس کی راہ میں یہ سامی مشکلات اس وجہ سے پیدا ہوئی ہیں کہ اس نے تصور خیر سے استصواب کیے بغیر تصور صائب کو مستثنیٰ سے مزین کرنے اور اس کا ایفہ تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہماری رائے میں خیر یا اذیت کا تصور منطقی کی رو سے ابتدائی تخیل ہے حالانکہ نفسیاتی اعتبار سے نوع انسان میں تصور صائب زیادہ واضح طور پر ترقی پا رہا ہے۔ جو فعل خیر کا باعث ہو وہی صائب ہے۔ اس نوبت پر ناقابل تکمیل چاہیے سے دست بردار ہونے کا کوئی سوال نہیں ہے۔ خیر وہ ہے جو رہونا چاہیے ان دو الفاظ میں فرق یہ ہے کہ لفظ صائب کا اطلاق صرف انہیں افعال پر

شہ۔ یہ بیان اس نظریے سے فرسوافی نہیں ہے جس کو میں کمال طور پر تسلیم کرتا ہوں کہ لفظ خیر کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ ہم اس کا تخیلی منہم صرف اس طرح سے ادا کر سکتے ہیں کہ ان الفاظ کو استمال کریں جو سامی طور پر اس تصور پر عاید ہوتے ہیں۔ میں خیر، چاہیے، قیمت، غایت کو ہم معنی الفاظ سمجھتا ہوں۔ مٹر مور (Moore) نے اپنی حالیہ کتاب اصول اخلاقیات (Principia Ethica) میں بھی طور پر کہاں اسیئت سے اس بات پر زور دیا ہے کہ خیر ناقابل تعریف ہے لیکن جب وہ یہ کہتا ہے (ص ۱۷) کہ تاہم جہاں تک میں جانتا ہوں صرف ایک ہی اخلاقیاتی صفت یعنی پروفیسر سٹری جو کہ ایسا ہے جس نے اس کو صاف طور پر تسلیم ہی کیا ہے اور اس واقعہ کو اس طرح سے بیان بھی کیا ہے تو میں اس کے بیان کی تاریخی صحت کو تسلیم نہیں کر سکتا۔ اگر ان مضمین کے متعلق مثلاً مٹر مور کے (در خود میرے) کچھ نہ کہا جائے جنہوں نے یہ نظریہ زیادہ تر جو کہ سے سیکھا ہے تو مجھے یہ استدلال کرنا پڑے گا کہ فلاطون (خواہ اس کی بد کی کوشش

ہو سکتا ہے جو ارادی ہیں لیکن لفظ 'خیر' کا اطلاق افعال کے علاوہ اور بہت سی چیزوں پر بھی ہوتا ہے۔ اس سوال کے باطل قطع نظر کہ کون ان چیزوں کا باعث ہوا ہے، میں حکم لگاتا ہوں کہ اگرچہ یہ ناموزوں ہو تو یہ یا بد نما تصاویر (یعنی ذہنی تصور وجودوں کو آلام میں مبتلا دیکھنا یا متضاد نغموں کو سننا یا بد نما تصویروں پر غور کرنا) بری چیز نہیں ہیں۔ وہ مجھے بری معلوم ہوتی ہیں خواہ وہ یوں ہی اتفاق سے پیدا ہو گئی ہوں، یا جو بی یا ارادی فعل سے عالم ظہور میں آئی ہوں۔ اس وجہ سے کہ یہ محض میرا اپنا خیال ہے اس لیے اس حکم کی ایک اساس ہاتھ آتی ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ان چیزوں کو دفع کرنا صاحب ہے لیکن خواہ وہ دفع ہو سکیں یا نہ ہو سکیں بہر حال بری ہیں۔ جو ارادہ قصد ان چیزوں کا باعث ہو یا

بقیہ حاشیہ ص ۱۶۸ کے تحت۔ متعلق کچھ ہی کہا جائے جو ثابت کرنے کے لیے کی گئی تھی کہ صرف خیر ختمی ہے) ارسطو اور کئی ایک جدید متفین نے ان کے در سے کی تعلیم پائی ہے اس کی تعلیم دی ہے۔ اور اسی کو کہ ڈورنہ Cudworth نے سب سے زیادہ زور کے ساتھ پیش کیا ہے۔ مشرور کی تشریح پر مجھے صرف اتنی قید کرنی چاہیے کہ وہ ان دیگر خطیوں سے متقابل رہتا ہے جن سے وہ اس تصور کو ظاہر کر سکتا ہے خصوصاً صاحب، یا چاہیے کے متضاد تصور کہ اس پر یہ خیال کہ وہ غیر قابل تعریف ہے، اسی طرح مسلط ہے کہ وہ اس بات کی رحمت بھی گوارا نہیں کرتا کہ اس کو اس طرح پیش کیا جائے اور اس کی مثال اس طرح دی جائے کہ آخری تصورات کے حق میں ممکن ہو۔

۱۔ اس مول کا نام اقواف (جس کو جیسا کہ ہم دیکھ آئے ہیں) لورٹے Lotze نے اس قدر کا لہر پر تسلیم کر لیا ہے) میری نظریں کو کر کے پادری Bishop of Clogher کا نام یاں نقص ہے۔ ورنہ کئی اور مشیون سے اس کی Short study of Ethics (طبع ثانی ۱۹۰۸ء) قابل قدر ہے۔ Bishop d'Archy کاٹ کی 'ضابطہ سبذی' کے تقاضوں کو کال قدر و منزلت کی نظر سے دیکھتا ہے اور افعال کو صاحب یا غیر صاحب قرار دینے کی کوشش کو بھی بالاجہان ان مخاوف و نیتان کے جو بھی نتیجہ سے مسلم ہیں۔ اس کے باوجود ہم جانتے ہیں کہ وہ اس بات کا مدعی ہے کہ انسان کی غایت یا اس کا غیر خود اسی کی کرنی ہوئی ہے جو انسان اور دنیا کے مشترک نتیجہ ہے۔ یہ ادوی اور مشترک غیبت ہی وہ شے ہے جس کو فی نفسہ خیر کہا جاسکتا ہے (۱۶۸ تا ۱۶۹) اور وہ صدیقی خیر نیک عمل کرنے کے معنوں میں خیر ہو سکتا ہے (ص ۱۶۸)۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ بیانات کاٹ کے اس دعوے کا مکمل علم ہوتے ہیں

اُن کے خلاف کشمکش کرنے سے انکار کر دے وہ ان آلام یا ناموزوں سمجھی یا بدناما تصاویر سے بھی زیادہ شرموگا، بلکہ مجھے یقین ہے کہ وہ شرمے گا۔ لیکن جب تک یہ چیزیں بری نہ ہوں وہ ارادہ بھی جو ان کو دفع کرنے سے انکار کرے برا نہ ہوگا۔ اُس کے افعال ایک بے راہ و ارادے کے افعال نہ ہوں گے۔ کانٹا اکثر مرتبہ اسی رائے پر اپنی بحث ختم کرتا ہے۔ یعنی صاحبِ یا عقلی وہ فعل ہے جس سے ارادہ غیر ظاہر ہوں۔ بدقسمتی سے اس کی نظر اس طرف نہیں گئی کہ اس اعتراف سے اس کی یہ کوشش بالکل اڑ گئی جاتی ہے کہ تجربے سے استصواب کرنے سے احتراز کیا جائے۔ لیکن ہے، اگرچہ خلاف عقل ہے کہ جزوی افعال کا ارادہ کرتے ہوئے ان نتائج کی طرف توجہ نہ کی جائے جو بظاہر تجربے کی رو سے اُن سے برآمد ہوتے ہیں۔ کسی چیز پر بھی جو نے کا حکم اس وقت تک نہیں لگایا جاسکتا جب تک کہ حکم لگانے والے کو یہ معلوم ہو کہ خیر کیا ہے۔ کوئی تجربہ نہیں یہ نہیں بتا سکتا کہ خیر کیا ہے جب تک کہ ہم تجربے کے تصور میں قیمت کے ایک غیر واضح حکم کو شامل نہ کر لیں۔ لیکن جب تک کسی چیز کی نسبت

بقیہ حاشیہ ص ۱۷۰ گزشتہ - دانت در دکا پیدا کرنا غیر صاحب ہے جب تک کہ اس سے پہلے یہ تصفیہ کر لیا جائے کہ آیا دانت کا درد (خواہ وہ کسی طرح پیدا کیا جائے) بڑی چیز ہے یا نہیں۔ اور یہ حکم لگانا کانٹا سے تجاوز ہو جائے کہ بجز اخلاقی فعل کے اور کوئی چیز نہیں ہے۔ میرے خیال میں ونٹ Wundt بھی اسی تصفیہ کا مستحق ہے، جب وہ مساوات کے متعلق یہ کہتا ہے کہ وہ بذاتِ خود ایک غایت نہیں ہے، بلکہ اخلاقی مساوی کی ایک ذیلی پیداوار ہے (اخلاقیات، انگریزی ترجمہ، باب ۱ ص ۱۷۰) یا جب وہ 'انفرادی مساویوں کے مجموعے کا خیال ظاہر کرتا ہے جو معروضی حیثیت سے بے قدر و قیمت ہیں (اسی کتاب کا حصہ ۱)۔ یہ حیرت انگیز بات ہے کہ ونٹ جیسا شخص جو باوجود اس قدر جدید و لحاظ و حکمت پسند ہونے کے ایک ہی ایسا بلند پایہ مفکر ہے جو اخلاقی غایت کی ذاتی قدر و قیمت کے متعلق اپنی رائے میں کانٹا سے بھی اتنے نکل جاتا ہے جو اُس کے نقطہ نظر سے انفرادی ارادوں کے کمال پرک نہیں ہے بلکہ نفع انسان کی بہم اور غیر شخصی ترقی پر۔

لے صحیح معنی میں بے شبہ ہمارے مطلوب فعل کے کوئی خلل خالی ہونا لازمی ہے تاکہ اُن سے ہمارے انتخاب کی توجیہ ہو سکے لیکن ہر سچا ہے کہ اگر اس خواہش پر عمل ہو کہ مزید غور و تامل کے بغیر عمل کیا جائے یعنی وہ حاصرِ کج روی جس سے ایک کمرے کا کٹ پرست کے محرک کا اختیار کرنا اس قدر دشوار ہے جب کہ کانٹا کے مذہب کے بغیر معمول پہلو کر لیا جائے۔

یہ تجربہ نہ ہو کہ وہ کیا ہے یہ کہنا ناممکن ہے کہ آیا وہ اچھی ہے یا نہیں۔ ظاہر ہے کہ نئے نقص اخلاقیاتی احکام کے لیے تجربے کا وجوب ایک بڑی حد تک قوانین اخلاق کے حقیقی اختلافات کی توجیہ کرتا ہے۔ [حضرت اعلیٰ حضرتؒ نے (اگر یہ قصہ محض ایک افسانہ نہیں ہے) جب اس کھنڈریہ کے کتب خانے کو آگ لگا دیئے کا فرمان صادر فرمایا تو بہت ممکن ہے کہ ان کو اس بات کا نہایت ہی نامکمل علم ہو کہ ایک کتب خانہ حقیقت میں کیا چیز ہے۔ میں اس سے انکا نہیں کرتا کہ ایسے پُرچشم لوگ پیدا ہو سکتے ہیں جو باوجود اس علم کے کہ وہ کتابیں غلاں غلاں علوم پر مشتمل ہیں ان کو آگ میں جھونک دیں۔ لیکن یہ اغلب ہے کہ ان کتابوں کے متعلق وسیع تر معلومات خلیفے کے حکم کو دل دیتی۔ خود کانٹ کا پر جو بائبل اس کا ہجھال ہو نہایت منطقی، لیکن سخت کم عقلی کے کچھوں میں یہ بتا سکتا ہے کہ آیا ان کتابوں کو اس علم کے بغیر جلادیا جائے کہ وہ کس کس مضمون کی ہیں یا یہ کہ واقعی وہ کتابیں ہیں بھی یا نہیں۔

ہمارے اخلاقی احکام آخر کار احکامِ قیمت رہ جاتے ہیں۔ اخلاق میں اسامی تصورِ قیمت کا تصور ہے جس میں چاہیے، کا تصور ضمناً شامل ہے۔ لفظ 'قیمت' کے استعمال سے یہ فائدہ ہے کہ وہ ان سارے مسائل اور غرض سے پاک ہے جنہی کہ بعض وقت چاہیے، کے خلاف ان اذہان میں تعصب پیدا کر دیتے ہیں جن کو اس حقیقت سے کوئی تعصب نہیں ہوتا جس پر وہ دلالت کرتا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ تصورِ خیر اور تصورِ صائب، متضالیف الفاظ ہیں۔ خیر کے تصور میں یہ ضم ہے کہ اس کو حاصل کرنا چاہیے۔ اور تصورِ صائب، اس خیر کے قطع نظر سے متعلق ہے جس کے مطابق افعالِ صائب وقوع میں آتے ہیں۔ بالآخر اگر ہم سوال کریں کہ قیمت کے تصور کو، اخلاقی، قیمت کے تصور سے کیا نسبت ہے تو ملیر جواب یہ ہو گا کہ ہر اس چیز میں جس میں قیمت ہے اخلاقی قیمت بھی ہوتی ہے۔ یعنی ان منوں میں کہ اس قیمت کی منف دار کے موزوں تناسب کے لحاظ سے اس کا حصول اخلاق پر مبنی ہے لیکن اخلاقی قیمت سے ہماری مراد زیادہ تر خاص نوعیت کی قیمت ہے جس کو ہم ایک نیک سیرت سے منسوب کرتے ہیں۔ اس قیمت کو سب سے اعلیٰ قیمت تسلیم کرتا ہوں۔ لذت ایک خیر ہے اور ہر انسان کے حق میں صاحب ہے کہ خود اپنے نفس اور دوسروں کی لذت کا باعث ہو۔ ہم لذت کو

قیمت سے منسوب کرتے ہیں، لیکن ہم ان افعال یا سیرت کو کسی خاص قیمت سے منسوب نہیں کرتے جن سے وہ پیدا ہوتی ہے کیونکہ ذاتی لذت کے حصول سے لازمی طور پر کسی اچھی سیرت کی طرف دلالت نہیں ہوتی۔ بلکہ اعلیٰ ترین غایات میں اعانت کرنا بھی اخلاقی قیمت سے متحرک ہو سکتا ہے جب کہ ان غایات کا صورت پذیر ہونا اس شخص کے محرک کا ایک جزو نہ ہو۔ بشرطیکہ صرف اس صورت میں جب کہ ہم ایک شخص کے کردار کی نسبت یہ تسلیم کریں کہ وہ خیر کو اس لیے ترجیح دیتا ہے کہ وہ صرف خیر ہے، یا نفس ادنیٰ خیر پر اعلیٰ خیر کی ترجیح کو ہم ایک خاص نوعیت اور درجے کی قیمت سے منسوب کریں جس کا نام ہمارے نزدیک عموماً اخلاقی قیمت ہے۔



لے میں نے اس باب میں زیادہ تر کاٹھ کی اخلاقیات کے ضمنی مسائل پر تنقید کرنے سے احتراز کیا ہے جن پر جس وقت بحث نہیں کی جاسکتی جب تک کہ اس کے بعد الطبعیاتی نظام کے ان تقاضوں کا حوالہ نہ دیا جائے جو ان سے نہایت قریبی طور پر مربوط ہے۔ میں نے کاٹھ کی خالص اخلاقیاتی حیثیت کو بھی صرف اسی حد تک جانچا ہے جس حد تک کہ وہ میرے استدلال میں ٹھہرا بہت ہوئی ہے۔

باب

عقل اور احساس

۱

پچھلے ابواب میں میں نے یہ فرض کیا ہے کہ اخلاق کو بالکل عقلی قرار دینے میں کانٹ حق بجانب تھا۔ میں نے اس دعوے میں کہ اخلاقی پسندیدگی ایک عقلی حکم ہے نہ کہ احساس یا جذبہ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس دعوے کی اس وقت تک جو تصویب کی گئی ہے اس کو مزید تقویت پہنچانے کی ضرورت ہے۔ اور شاید یہ تصویب ان اعتراضوں کے جواب کی بہترین صورت اختیار کرے جو اس کے خلاف پیدا ہوتے رہے ہیں۔ اس جواب کی نسبت یہ خیال ہوتا ہے کہ اس میں اس مسلک کی قابل لحاظ کیفیات شامل ہیں جو اخلاقیاتی عقلیت کے نام سے موسوم ہے اور جو سترھویں صدی میں کلارک (Clarke) اور جدید تصور میں کانٹ اور دیگر افراد سے منسوب ہے۔

توقع ہے کہ یہ اعتراضات جب نہایت واضح صورت اختیار کریں گے تو کچھ اس انداز کے ہوں گے: کیا رائے عامہ تسلیم نہیں کرتی کہ اخلاق دماغ کا نہیں بلکہ دل کا معاملہ ہے؟ کیا ہمارے اخلاقی اور اکات میں احساس کی حرارت و گرم جوشی نہیں پائی جاتی

جو (مثلاً) ایک ریاضیاتی صداقت کے ادراک سے غائب ہے؟ یعنی نیک لوگ اکثر احمق اور بد لوگ فہین نہیں ہوتے؟ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ضمیر میں ایک ذہنی جز وہی داخل ہے تو کیا ہم پادری جیکب کے ہم زبان ہو کر کم از کم اتنا نہیں کہہ سکتے کہ ضمیر بعض عاطفہ نہیں ہے، اور نہ ادراک باطن بلکہ وہ دونوں کی ماہیت میں داخل ہے پہلے معلوم ایسا ہوتا ہے کہ عمام اقتراضات بہت سی غلط فہمیوں کا نتیجہ ہیں۔ لیکن اتنا ضرور ماننا پڑے گا کہ کانٹ اور دیگر اخلاقی عقلمین کے مبالغے ہی ایک بڑی حد تک ان غلط فہمیوں کے ذمہ دار ہیں۔ اول تو جب یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ اخلاقی حکام عقل سے صادر ہوتے ہیں تو اس سے ہماری مراد یہ نہیں ہوتی کہ افعال مض اس وجہ سے صادر ہوتے ہیں کہ وہ مقول ہیں بے شبہ یہ ممکن ہے کہ ہم کسی فعل کو نہایت واضح طور پر صائب قرار دیں لیکن اس کے باوجود اس کو اختیار نہ کریں، حتیٰ کہ اس کی طرف ہماری طبیعت ہی مائل نہ ہو یا رغبت مملکت کم ہو۔ یہاں تک کہ جب کوئی فعل ایک سلسلہ فرض کے خالص اہتمام کی بنا پر سرزد ہوتا ہے تو (پروفیسر جیکب کے الفاظ میں) کم سے کم نفس صائب اور مقول کی خواہش کا موجود ہونا لازمی ہے۔ ورنہ یہ فرض دائرہ ہوگا اور ہم اُن اسباب سے واقف ہو چکے ہیں جن کی بنا پر ہمارا یہ دعویٰ ہے کہ کانٹ غلطی نے اس بات پر مصر تھا کہ یہ عقلی خواہش ہی وہ تہا محرک ہے یا ہونی چاہیے جو ہمیں نیک کام کے لیے مجبور کرتی ہے۔ یہ مسلم ہے کہ عقل عملی جو مقاصد مادۃ مقرر کرتی ہے وہ بھگائے خود خواہش کی چیزوں پر مشتمل ہوتے ہیں۔ اور جو افعال ان مقاصد کے لیے اختیار کیے جاتے ہیں ان میں اخلاقی قیمت ہو سکتی ہے حتیٰ کہ جب فاعل کے شعور میں مجرد قانون کا سرے سے کوئی خیال ہی نہ پیدا ہو۔ یہاں تک کہ بہترین افراد کے بہتر سے بہتر افعال بھی عموماً فرض کے

۱۷۵ دیکھو مارت مندرجہ ص ۱۶۵ آئندہ جواز ٹیو Martineau کی
Types of Ethical Theory سے نقل کی گئی ہے۔

۱۷۶ رسالہ فضیلت Dissertation of Virtue - سو غلط (Serraons) کے زیادہ عقلی موقف سے یہ تفسیر شاید عجیب (Hutcheson) کے اثر کا نتیجہ ہے۔ وہ اب 'عالمہ اخلاق' کو ضمیر کے ایک مردانہ کیفیت سے آہستہ کرتا ہے۔

مجرد خیال کے علاوہ دوسری خواہشوں سے بھی متاثر ہوتے ہیں ضمیر جب ایک حیثیت سے جذبہ دل کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے تو غالباً اس لفظ کے مفہوم میں نہ صرف صاحب کا ادراک داخل ہوتا ہے بلکہ وہ ہجانات بھی جو فعل صاحب کا باعث ہوتے ہیں یعنی اس میں کہ سے کم خیر کا احترام، یا محبت، بلکہ وہ تمام تاثرات و جذبات نیچو کارسی یا دوسرے اعلیٰ تاثرات و جذبات بھی شامل ہیں جن کو اخلاقی عقل عمل کے محرکات کی حیثیت سے پسند کرتی ہے۔ حالانکہ اخلاقیات عقلیین اور ان کے مخالفین میں متنازع فیہ مسئلہ صرف یہ ہے کہ وہ کون سی قوت ہے یا ہماری فطرت کا وہ کونسا جزو ہے جس کی بدولت ہم پر رینکشف ہوتا ہے کہ ایک فعل کو اختیار کرنا چاہیے؟

نیز یہ بھی تسلیم کیا جائے گا کہ عقل عملی کے احکام عاۃً ان امور کی تعمیل کے لیے کم و بیش ایک طاقتور ہیجان پیدا کرتے ہیں جن کی وہ خود تائید کرتے ہیں۔ اور جو لوگ ان احکام سے بہت زیادہ متاثر ہوتے ہیں ان میں یہ احکام بے شبہ ایک ایسے جذبے کے ہمراہ پائے جاتے ہیں جو خالص ریاضیاتی تصدیقات میں مفقود ہوتا ہے۔ تاہم اس حکم میں کہ یہ فعل صاحب ہے اور ان جذبات میں جو اس حکم کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں فرق کرنا ضرور ممکن ہے۔ یہاں شاید یہ بحث پیدا ہو کہ بعض لوگوں کے کردار کی حوصلہ افزائی میں جن کو عام طور پر نہایت نیک انسان کہا جاتا ہے کوئی ایک جذبہ صریحاً اس قدر نمایاں حصہ لیتا ہے کہ اس میں کسی عقلی حکم کا سراغ لگانا دشوار ہے۔ نیز ایک نفسیاتی حقیقت کے اعتبار سے یہ امر بھی قابلِ اعتراض ہے کہ اکثر لوگوں میں کردار کے جزوی اقسام کو نیکی سے منسوب کرنے کا جو طریقہ رایج ہے وہ قریباً تمام دیکال جذبہ نوعت کا ہوتا ہے۔ پھر بھی میں یہی دعویٰ کر سکتا ہوں کہ جس حد تک نیکی یا صواب کا تصور اس جذبے کا مقصود ہو گا اسی حد تک عقلی حکم کا وجود بھی ماننا پڑے گا۔ جذبی عقل سے متاثر یا معین ہونے کا احتمال صرف اخلاقی احکام ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔

۱۔ ضمیر کا ایک تنہا عمل ایک احساس، ایک جذبہ، ایک ہیجان یا ایک تصدیق ہوتی ہے (Wundt) و اخلاقیات، انگریزی ترجمہ۔ جلد میری ص ۱۱۱۔)۔ دیکھنا عقلی پر ہے کہ وہ ضمیر یا souveidhous کو ابتدا میں خدا کا فرمان قرار دیتا ہے بجائے اس کے کہ علم باطن یا علم ذات کہے جس بات پر غور کرنا ضروری ہے کہ ہر فظ کو اس طرح کے بعد ہی آنے والی نسل نے رواج دیا ہے اور یہ وہ زمانہ تھا جب کہ اخلاقی احساس اور اخلاقی نظریے کے اعتبار سے اس نے اعلیٰ مدارج ترقی طے کیے تھے۔

ہو سکتا ہے کہ سب قسم کی نفسیاتی ملتیں کسی شخص پر بیک وقت عمل کریں اور اس کو ترغیب دیں کہ بغاوت فرانس کے اسباب و علل کے متعلق ایک خاص نظر یہ تسلیم کر لے۔ لیکن جس شخص کے شعور میں ملت کا ذہنی تصور یا عریضہ نہ ہو اس میں اس امر کی نسبت نہایت متحصصانہ اور پر جوش رائے اور نہایت سنجیدہ اور علمی رائے دونوں یکساں طور پر ناممکن ہو جائیں گی۔ اس قسم کی تاریخی تصدیق کو محض ایک جذبے کی حیثیت سے پیش کرنے کا کبھی کسی کو خیال تک نہ آئے گا۔ بالکل اسی طرح جذبہ صائب اور غیر صائب کے متعلق جزوی احکام کی ترغیب دے سکتا ہے لیکن صائب یا غیر کا تصور نہیں پیدا کر سکتا۔ حتیٰ کہ جن مثالوں میں تحقیق محرک مریچکا جاذبی ہو، ان میں بھی کہہ سکتے ہیں کہ عمل کی نیکی کا کچھ نہ کچھ اور اک جذبے کی تربیتی ملت میں داخل ہوتا ہے یا یہ کہ جذبہ خود اپنی قیمت کی تصدیق کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ اگر انصاف کے مجرد تصور سے کوئی جوش پیدا ہو تو ممکن ہے کہ اس کی بدولت ایک انسان خیر نام کے کسی کام میں شوق سے مصروف ہو جائے، یا نوع انسان کی خالص محبت سے جنبش میں آئے۔ تاہم اس کے ساتھ یہ حکم رکھا جاتا ہے کہ یہ احساس محبت نیک ہے۔ بعض مثالوں میں پہلا انداز بیان مناسب ہے اور بعض میں دوسرا۔ لیکن یہ دونوں اقسام حکم باہم مخلو ہیں۔ یعنی ایک تو وہ حکم جو جذبے کو قیمت سے منسوب کرتا ہے اور دوسرا وہ جو ایک چیز کو قیمت سے منسوب کر کے جذبہ عمل کو مشتعل کرتا ہے۔ ہر دست موصوع بحث صرف یہ ہے کہ حکم اور جذبہ غلطی حیثیت سے قابل امتیاز ہیں اور یہ کہ قیمت کا حکم محض جذبے کے بغض احساس تک منحصر نہیں ہے بلکہ اس کا اثر اوروں سے ہے۔

۲

جب اخلاقی اور احکامات کی عقلی نوعیت کے اعتراف کے خلاف عام ناراضی کوئی فلسفیانہ نظریے کی صورت اختیار کرتی ہے تو وہ یا تو بتدریج 'حارۃ اخلاق' کے نظریے کی صورت اختیار کر لیتی ہے یا ایک اخلاقی استعداد کی جن کو ضمیمہ کہتے ہیں اور جو کلیتہً ایک انوکھی حیثیت سے پیش کیا جاتا ہے۔ ضمیمہ ذہنی حکم کی طرح ہر قسم کے احساس

یا جذبے سے متاثر ہے۔ ہم ان دونوں خیالات کو مختصر طور پر جانچیں گے۔
 جان لاک کی تحریروں میں کبیر لینڈ اور کیمبرج کے افلاطونین کی عقلیت اس قدر
 انحطاط پر ابھری تھی کہ اس نے محض ایک دنیاوی افادیت کی صورت اختیار کی۔ لاک
 قدیم طبزنگام کی رو سے اخلاق کو عقلی قرار دیتا رہا لیکن ابتدا میں اس لفظ کے جو معنی
 مقرر تھے وہ اس کی تحریروں میں بالکل منقلب ہو گئے ہیں عقل سے استنباط کرنے پر
 زور دینے کا یہ مشا تھا کہ آپس کا جواب ادا کیا جائے لیکن اس کے یہاں عقل کا مفہوم
 گھٹ گھٹا کر صرف اتنا رہ گیا تھا کہ ان ممنوں میں اخلاق کو عقل کی اساس پر قائم کرتے ہوئے
 خود آپس کو بھی عذر نہ ہوتا عقل کے معنی اب اس استعداد کے نہ تھے جو ہماری ذات میں
 ایک خیر بالذات کا تصور پیدا کرتی ہے اور یہ حکم لگاتی ہے کہ کیا چیز بجائے خود خیر ہے
 اور کیا چیز نہیں بلکہ صرف ایک ایسی استعداد جو ذریعہ مقصد میں تعلق پیدا کرتی ہے۔
 لاک کی رو سے فضیلت عقلی تھی کیونکہ یہ بتانا ممکن تھا کہ اس کے بغیر انسان بیدار
 و وزخ میں جائے گا۔ بس ہم شیفتہ شبہی اور چھین کے سے افراد میں اس طرز تکمیل میں
 رجعت پسندی کو محسوس کرتے ہیں جس کی بدولت اخلاق محض ایک خود غرض
 احصاء کی صورت میں باقی رہ جاتا ہے۔ خیال یہ تھا کہ اگر اخلاق کو ذہن کی سرحد سے
 یک لخت خارج کر دیا جائے اور اس کو دل کے قبضے میں دے دیا جائے تو اس کی پوری مخالفت ہوگی۔
 اس کے علاوہ یہ لوگ اسی استاد کے مابعد الطبیعیاتی مفروضوں میں شریک رہے یا کم سے کم ان سے
 کمال طور پر دست بردار نہ ہو سکے جس کی اخلاقیات کے خلاف انہوں نے بغاوت کی تھی۔

لے ملن ہے کہ اس مسئلے میں استعداد (faculty)۔ لے اس اسمال کو بعض مفلوں میں منتہی قرار دیا جائے۔ یہ لفظ
 اب غیر معمول ہو گیا ہے کچھ تو اس لیے کہ ایک سلسلہ میں اس کو اس حیثیت سے آسمان کیا گیا ہے کہ اس سے
 ذہنی غلطیوں کی ایک سین انداد کا خیال پیدا ہوتا ہے جو ایک دوسرے سے بالکل متضاد و بالکل الگ ہیں۔
 گویا کہ وہ افلاطون کے الفاظ میں شعور ذات کی حدت سے تجاوز کرتے ہوئے ایک چوٹی کو ٹھہرے بر سر وار
 کے قعر گئے ہیں اور کچھ اس لیے کہ ایک شخص میں قوت کی ایجاد نے اکثر پیچیدہ ذہنی اعمال کی منطقی یا نفسیاتی تحلیل
 کی جگہ لے لی ہے۔ مجھے تو یہ ہے کہ اس نے ان غلطیوں سے کافی احتراز کیا ہے لیکن اگر لفظ استعداد کا استعمال
 کلیتہً ترک کر دیا جائے تو پھر اسی توہم میں مبتلا ہونا پڑے گا جو اس کے مخالفین کے پیش نظر ہے۔ ہم جو کچھ عمل کریں
 اس کے کرنے کی استعداد یا قابلیت (δύναμις) ہونی چاہیے۔ اس سوال سے کہ اخلاقی استعداد کیا ہے۔
 میرا مقصد صرف یہ دریافت کرنا ہے کہ تمہارا شعور بالذات کی کارکردگی میں از غلیظہ سے ہمارے تصور کے مطابق خیر و شر کی

تجربہ جس سے علا احساس مراد لی جاتی تھی علم کا ذریعہ سمجھا جاتا تھا۔ بنا بر آں خیال یہ پیدا ہوا کہ اگر اخلاق کو حقیقی چیز ظاہر کرنا ہے تو اس کا انکشاف ضرور کسی نہ کسی قسم کے احساس (feeling) یا حس (sensation) سے ہونا چاہیے۔ تاہم اخلاق کو معمولی حیثیت کے احکام مینے جو اس جسمانی کے لذات و آلام کی اساس پر قائم کرنا یقیناً ایک خالص اور سیدھی سادھی لذتیت کے مرادف ہے۔ اس نتیجے سے گریز کرنے کے لیے انہوں نے ایک خاص حاسبہ ایجاد کیا جس کو ہمارے اخلاقی علم کا ذریعہ قرار دیا گیا، جس طرح کہ بصارت ہمارے لونی اور سماعت صوتی اور اکات کا ذریعہ ہیں۔ اس طرح اخلاق کو بھی (ہمارے تمام علم کی طرح) ایک قسم کے احساس پر قائم کیا گیا! البتہ یہ ایک خاص احساس تھا لیکن اخلاقی پسندیدگی کلیتہً ایک انوکھا احساس سمجھی جاتی تھی جو نیک افعال پر فکرو غرض کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ اور اسی طرح ناپسندیدگی بھی وہ احساس تھی جو بُرے افعال پر غور کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ اگرچہ اس جسمانی اور بے آلہ حواس اخلاق میں مماثلت کے کمال فقدان پر اصرار نہ بھی کیا جائے تو بھی اس قسم کی تمام آراہر ایک ناقابل رد اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اگر اخلاقی پسندیدگی محض ایک احساس ہے تو وہ دوسرے احساسات پر اپنے تفوق و برتری کا دعویٰ کس طرح کر سکتا ہے؟ اگر یہ فرض کیا جائے کہ ہر آدمی کے کام سے مجھے خوش گواری کا احساس ہوتا ہے اور جھوٹ کہنے سے ایک خاص قسم کی ناگواری محسوس ہوتی ہے تو معمولی حالات میں پہلے کام کو اختیار کرنے اور دوسرے سے احتراز کرنے کی معقول وجہ موجود ہے۔ لیکن فرض کر لو کہ اس خاص قسم کے احساس سے بالکل بے حس ہوں یا یہ کہ میری سرشت ہی ایسی ذاتی ہوئی ہے کہ کسی رگم و روایت کی خلاف ورزی سے مجھے جتنا صدمہ ہوتا ہے اتنا کسی اخلاقی جرم سے نہیں ہوتا ہے تو اس اخلاقی ناپسندیدگی کے اس خاص احساس کو اس قدر زیادہ اہمیت

۱۷۸ اس سہ کا لحاظ نہ کرنا جو پسندیدگی یا ناپسندیدگی کے تصور میں محسوس ہوتا ہے (Lord Shaftesbury)

کی کتاب (Inquiry Concerning virtue) کا ایک نمایاں نقص یا کوتاہی معلوم ہوتی ہے۔ اس نے ناقابل رد و ثبوت ہم پہنچایا ہے کہ فضیلت انسان کی کوئی یا صرت اور دولت اس کی مصیبت کا باعث ہے بلحاظ ان حالات و واقعات کے جن سے وہ اس دنیا میں گھرا ہوا ہے لیکن فرض کر لو کہ اس کے بعض خاص مستثنیات ہیں۔ اور یہی مثال ہے کہ مصنف اس کو پیش کرنا نہیں چاہتا تھا۔ یا فرض کر لو کہ اس نے ایک

کیوں دوں؟ ہو سکتا ہے کہ مجھ میں گنجہ کھیلنے کی خاصی صلاحیت ہو، لیکن اگر میں کسی ناول کے مطالعے کو اس پر ترجیح دیتا ہوں تو میں مجبور نہیں ہوں کہ گنجہ ہی کھیلوں۔ اگر ان لیا جائے کہ بد اخلاقی عادی میرے حق میں ایک خاص قسم کے ذہنی یا جذبی صدمے اور تکلیف کا باعث ہوتی ہے تو اس کے باوجود ممکن ہے کہ خاص حالات میں اخلاق کی بدولت ایک اور قسم کا مزید رنج و ملال پہنچے لیکن ہے کہ مجھے ضمیر کے آلام زیادہ پسند ہوں، لیکن انکو ٹھٹھا دبانے کے ٹکڑے سے اس سے بھی زیادہ نفرت ہو۔ اگر مجھے دھکی دی جائے کہ میں جس راز کو چھپانے پر مجبور ہوں اگر اس کو ظاہر نہ کروں اور ایک بے گناہ انسان پر جھوٹا الزام لگاؤ تو مجھے سخت اذیت پہنچائی جائے گی تو کیا چیز مجھے مجبور کر رہی ہے کہ جسمانی اذیت سے بچنے پر ضمیر کے تسکین و آرام کو ترجیح دوں؟ احساس زیر بحث کی نوعی خصوصیت پر اصرار کرنا کچھ ٹھیک نہیں ہے۔ گنجہ کھیلنے کی لذات بس یا ذوق کی لذتوں سے مختلف ہیں لیکن ان کا اترا ل ذکر سے اعلیٰ ہونا ضروری نہیں۔ پُرنگالی شراب اور ہتیاؤںی شراب کے ذائقے میں نوعی اختلاف ہے مگر ایک کا دوسرے سے اعلیٰ ہونا ضروری نہیں۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ تمھارا دل تو خوب جانتا ہے کہ یہ لذات حاسے کی لذات کے مقابلے میں نہ صرف کیفی بلکہ نوعی اعتبار سے بھی اعلیٰ ہیں اس لیے دوسری لذتوں کے مقابلے میں ان کی طرف زیادہ توجہ کرنی چاہیے تو کیا اس کے مننے حقیقت میں یہ تسلیم کرنے کے نہیں ہیں کہ ہم خالص احساس کے علاوہ کسی اور چیز یعنی عقل کی ہدایت یا قیمت کے حکم سے بھی کام لیتے ہیں؟ اطاعت کا خواہاں احساس نہیں بلکہ وہ حکم ہے جو احساس کو قیمت سے منسوب کرتا ہے۔

علاوہ اس کے نہ صرف حاسہ اخلاق کا نظریہ اس بات کی توجیہ سے قاصر ہے کہ کیوں ایک فرد ان احساسات و جذبات میں جن کی استعداد اس کی فطرت میں ہے خاص اخلاقی اور احکامات کو ترجیح دے۔ بلکہ وہ اس امر سے بھی کلیتہً قاصر ہے کہ اس قسم کے اخلاقی احکامات کو کلی صحت سے منسوب کرے۔ جو لوگ احساسات کو محسوس کرتے ہیں

بقیہ حاشیہ مکرر مشتمل - شالیش کی جس پر غور کیا گیا یہ کہ ایک متعلک کو فیصلت سے سرسختی میلان کا یا اس کے خلاف کسی راے کا یقین ہے۔ تو اس کا خیال حکم کی لا علاج ہو جائیگا (تجربہ مند محویں و عطا کا مقدمہ)۔

ان کے حق میں غیر متوافق اور متناقض احساسات بھی بحیثیت احساسات ہونے کے مساوی طور پر حقیقی اور صحیح ہیں۔ جب کوئی رنگوں کا اندھا ملے سرخ کو بنزرا یا بھورا بتاتا ہے تو وہ رنگ فی الواقع اس کے حق میں بنزرا یا بھورا ہے۔ اس کا گھم بھی اتنا ہی صحیح ہے جتنا کہ اس شخص کا جو اس کو سرخ بتاتا ہے۔ احساسات بحیثیت احساسات نہ صحیح ہیں اور نہ غلط، لیکن جو احکام ان پر مبنی ہیں ان کے تعلق پر ہے کہ الف کی اس تصدیق میں کہ وہ سرخ رنگ دیکھ رہا ہے اور ب کی اس تصدیق میں کہ وہ بنزرا دیکھ رہا ہے بے شبہ ایک عمومی صحت ضرور ہے۔ لیکن دونوں کے یہ بیانات کہ وہ واقعی کیا محسوس کر رہے ہیں کلیتہً باہم متوافقی ہیں۔ اب اگر کسی اچھے فعل کے منہ محض یہ یہے جائیں کہ وہ میرے حق میں ایک خاص احساس کے تجربے کا باعث ہوتا ہے جس کو میں اخلاقی پسندیدگی کے نام سے منسوب کرتا ہوں تو یہ امر قابل انکار ہے کہ ایسے احساسات مختلف افراد میں مختلف، بلکہ متضاد انواع کر دار سے پیدا ہوتے ہیں۔ اگر کسی شخص کی تربیت ہی ایسی ہوئی ہو کہ ایک متعصب فریب کو صاحب سمجھنے سے اس کو لذت حاصل ہوتی ہے تو وہ اس لذت کے مقابلے میں کسی حال میں کم نہ ہوگی جو ایک اور شخص کو، جس کی تعلیم و تربیت جداگانہ طریقے سے ہوئی ہو، صداقت کی خاطر جان دینے سے حاصل ہوگی۔ سانڈوں کی لڑائی قریباً تمام ہسپانویوں میں پر جوش پسندیدگی کا احساس پیدا کرتی ہے اور وہی کم و بیش تمام انگریزوں میں سخت ناپسندیدگی کا۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ دشواری دراصل کس چیز میں ہے۔ لیکن اس کو اخلاقی صدق کے شخص کرنے کی عملی دشواری سے کوئی سروکار نہیں ہے۔ ہر اخلاقیاتی نظام کو ماننا پڑے گا کہ افراد کا ضمیر ناقابل خطا نہیں ہے اور یہ کہ لوگوں کے اخلاقیاتی احکام حقیقت میں ایک دوسرے کی تکذیب کرتے ہیں۔ میں خواہ مخواہ اتنی ہی شدت کے ساتھ محسوس کروں کہ ایک خاص طریق کر دار صاحب ہے تاہم اس میں غلطی کا امکان ضرور ہے، جس طرح کہ ایک پرجوش طریقے کے عملی یا تاریخی نظریہ قائم کرنے میں غلطی کا احتمال ہوتا ہے۔ اخلاقی حکم کی معروضیت کے منہ یہ نہیں ہیں کہ افراد اس میں غلطی نہیں کر سکتے یا ایک خاص زمان و مکان میں افراد کا اتفاق عسارہ خطا سے خالی ہوتا ہے بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ اگر اس کر دار کی پسندیدگی میں حق بجانب ہوں، اور اسی کو تم ناپسند کرتے ہو تو تم غلطی پر ہو۔ اگر اخلاق ایک عمومی صدق

یا کذب کی چیز ہے تو قانون اخلاق غیر متاثر رہتا ہے۔ ہر چند ممکن ہے کہ تم میں نے (بلکہ تمام نسل آدم نے) اخلاقی ترقی کی موجودہ منزل میں (اس کی بعض شرائط پر غلط طریقے سے قیاس کیا ہو لیکن اگر کسی فعل کی کوئی کسے سے مضیہ ہوں کہ وہ خاص خاص انسانوں میں ایک خاص جذبہ پیدا کرتا ہے تو ایک ہی فعل ایک وقت نیک بھی ہو سکتا ہے اور بد بھی۔ اخلاقی احساسات میں اس سے زیادہ معروضی صداقت یا صحت نہیں ہے جتنی کہ اور احساسات میں ہے جو مختلف اشخاص کی جلدوں اور اعصاب جسمی کی مختلف و متباہن حساسیت کے ساتھ ساتھ اپنی ماہیت یا شدت بدلتے رہتے ہیں۔ سانڈوں کی لڑائی نہ صاحب بے غیر صاحب۔ لیکن بعض لوگوں کی نظر میں وہ صاحب ہے اور بعضوں کی نظر میں غیر صاحب۔ جس طرح کہ سرسوں معروضی حیثیت سے نہ خوش گوار ہے نہ ناگوار، لیکن کسی کو پسند آتی ہے اور کسی کو نہیں پسند آتی۔ شاید اس کا جواب یوں دیا جائے کہ، یہ وہ احساسات نہیں ہیں جو چیزوں کو صاحب یا غیر صاحب قرار دیتے ہیں۔ وہ تو محض موضوعی علامات ہیں جن سے ہر حقیقت خارجی کے عالم میں ایک کیف واقعی کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں۔ بے شبہ ہمچنین کے سے تعبیری اخلاقیین نے اصل میں حاسہ اخلاق کے اصول سے ہی مراد لی تھی۔ اگر اس اعتراض کا مکمل جواب دیا جائے تو اس میں اس مابعد الطبیعیاتی نظام کی بحث چھڑ جائے گی جو اس میں معروض بنے۔ اس میں کچھ شک نہ ہو کہ اگر محض احساس سے کسی علم کی توجیہ ہو سکے تو اس طرح جس اخلاق کی توجیہ ہوگی اس میں ہی کم سے کم اتنی ہی معروضیت ہوگی جتنی کہ ہمارے باقی علم میں ہو جاتی ہے۔ سائنس کے حق میں حسیت (Sensationalism) جیسی ہلک ہے اخلاق کے حق میں نظریات حاسہ اخلاق اُس سے زیادہ ہلک نہیں ہیں۔ یہی یہاں صرف اتنا بتا سکتا ہوں کہ جس طرح سارا علم احساس کے علاوہ مزید کسی چیز پر دلالت کرتا ہے اسی طرح اگر اخلاق پر عالم گیر صدق یا صحت واجب ہے تو یہ لازمی امر ہے کہ اخلاقی ادراکات کو احکام کی

لے بے شبہ یہاں یہ بحث کی جائے گی کہ حتیٰ کہ شک پر ہی اوتھیش کے حالات میں ایک جلالیاتی اور بنابر اُن ایک معروضی معروض ہے۔ اگر یہ سچ ہے تو ہمیں چاہیے کہ ایک اس سے بھی زیادہ عناصر جس نوعیت کی زندگی کا مقام بنائیں

حیثیت دی جائے۔ خاص احساس اخلاق زیادہ سے زیادہ صرف ایک وسیلہ یا علامت ہو سکتا ہے جس کی بدولت ہم حکم لگانے کے قابل ہوتے ہیں لیکن وہ اس کا واحد سرچشمہ نہیں ہو سکتا، جس طرح کہ میں کسی تجربے کے بغیر حقیقت میں یہ حکم نہیں لگا سکتا کہ یہ مثلث فلاں مثلث سے بڑا ہے اگرچہ اس حکم میں خاص جس سے مجھ زیادہ ہی دخل ہے۔ خیر، کا وجودی تصور احساس سے نہیں حاصل ہو سکتا۔ اگرچہ یہ ممکن ہے کہ احساس بعض دفعہ نفسیاتی حیثیت سے میری اس تصدیق کی علت یا موجب ہو کہ فلاں فلاں مخصوص فعل صائب یا خیر ہے۔

۳

اخلاقیاتی عقلیں کی یہ عادت رہی ہے کہ اخلاق کی استعداد کا مقابلہ اس استعداد سے کیا کرتے ہیں جس کی بدولت ہم ریاضیاتی علوم متعارفہ (axioms) یا قوانین فکر کا بلا واسطہ تعقل کرتے ہیں۔ میں نے خود ہی بحث کی ہے کہ ایسے اخلاقی اولیات دریافت ہو سکتے ہیں جن کی صداقت ہمیں اس علم متعارفہ کی طرح پسند آئے کہ اگر مساوی مساوی میں جمع کیے جائیں تو مجموعے بھی مساوی ہوں گے، یا دو خطوط مستقیم مکان کا احاطہ نہیں کر سکتے، اس نوعیت کے اخلاقیاتی اولیات تین عظیم الشان قوانین، دوراندیشی (Prudence) بہتقول خیر طلبی اور مساوات پر مشتمل ہیں، جن کو پرنسپل جو کہ اخلاقیات کی اساس غائی قرار دیتا ہے۔ اور میں ان اولیات کی صحت و بہت کو پوری طرح تسلیم کرتا ہوں۔ لیکن ممکن ہے کہ اخلاقی اولیات سے ریاضیاتی علوم متعارفہ کی مماثلت حد سے متجاوز ہو جائے ممکن ہے کہ اس مماثلت پر زور دیتے ہوئے ہمارے اخلاقیاتی احکام کے بعض مخصوص خط و خال سے چشم پوشی کر لی جائے اور واقعات و حقائق کی ترجمانی میں اس کی صریح انکامی عقلی خلافت کے سارے تصور کے خلاف ایک رد عمل کا باعث ہو۔ عقلیستی اخلاقیین نے ہمیشہ یہ نہیں کہا ہے کہ ان اولیات دوراندیشی، بصیرت، خیر طلبی اور مساوات میں ذاتی طور پر کوئی چیز اخلاقیاتی نہیں ہے بجز "خیر مطلق" کے خاص صورتی تعقل (notion) یا مقولے کے جو ان پر دلالت کرتا ہے۔ بلکہ لایسوا

کہ ایک شخص کے خیر میں اتنی ہی داخلی قیمت ہے جتنی کہ دوسرے کے مائل خیر میں ہے نہ حقیقت میں محض ایک حکم تحلیلی کی صورت میں تحول ہو سکتا ہے۔ میں ایک شخص کی ذات میں جس چیز کو قیمتی سمجھتا ہوں اس کی نسبت میرا فرض ہے کہ دوسرے کی ذات میں بھی اس کی مساوی قیمت کو تسلیم کروں۔ بشرطیکہ اس سے وہی چیز مراد ہو جو اس دعوے میں مضمر ہے کہ وہ قیمتی ہے۔ دوسرے دوا اولیات (دوراندیشی و غیر طلبی) صرف اس امر پر مضمر ہیں کہ خیر کا بیشتر ہیشہ خیرِ قلیل سے زیادہ قیمتی ہے۔ یہ اولیات نہ صرف اولیاتِ ریاضیات کے ہم پل ہیں بلکہ وہ انھیں اولیات کے مخصوص اطلاقات بھی ہیں۔ اس حکم کو کہ تمام انسانوں کے خیر کی قیمت ایک انسان کے خیر کی قیمت سے بڑی ہے بالکل ایک ریاضیاتی علم متعارفہ کی اس مثال کی حیثیت حاصل ہے کہ کل جزو سے بڑا ہوتا ہے۔ لیکن اس حد تک تو اس حکم میں کوئی حقیقی اخلاقیاتی امر مضمر نہیں ہے۔ بجز اس کے کہ وہ اس اخلاقیاتی مسئلے پر دلالت کرتا ہے کہ جن چیزوں میں کمیت ہے ان میں قیمت یا خیر بھی ہے۔ تاہم اس کو اس حیثیت سے پیش کرنا بھی حقیقت میں ایک نہایت سطحی چیز ہے۔ کیونکہ حکم کا پورا مفہوم تحیل قیمت میں داخل ہے۔ اور قیمت کا تحیل محض ایک جذبی حقیقت کے اظہار میں پوری طرح تحیل نہیں ہو سکتا۔ نفسیاتی حقیقت کے ایک محدود بیان کی حیثیت سے کوئی دعوئی اس سے زیادہ غلط نہیں ہو سکتا کہ ایک شخص کی نسبت میرا احساس ایسے وہ جذبہ جو اس کے نفع یا نقصان کے علم سے میرے دل میں پیدا ہوتا ہے بالکل اس احساس کا سا ہوتا ہے جو ایک دوسرے شخص کے مشعلی ہوتا ہے۔ میں اخلاقیاتی عقلین کو بالکل حق بجانب سمجھتا ہوں کہ وہ ان احکام کو جو ایک حد تک ریاضیاتی اولیات کے مائل ہیں اصلی اولیات کا مرتبہ دیتے ہیں۔ لیکن یہ اولیات اپنے طور پر کسی ٹھوس اخلاقیاتی مسئلے کو حل کرنے کے قابل نہیں ہیں۔ ان میں حقیقی اخلاقیاتی جزو محض قیمت یا خیر کے تحیل مشعل ہے۔ اور جب تک ہم کسی مادی چیز یا تجربے پر خیر ہونے کا حکم نہ لگائیں ان سے کام بھی نہیں لے سکتے۔ یہ اولیات محض اس لیے

۱۔ علم متعارفہ کی اس خصوصیت کی توضیح و تریف کے لیے میں آئندہ اس کتاب کے اٹھویں باب میں بڑے نکالوں گا (جس کو فقہ یا محک کی طرح افامین نے تسلیم نہیں کیا ہے)۔

ریاضیاتی اولیات سے مشابہ ہیں کہ وہ خالص صوری ہیں۔ اُن کا کام صرف اتنا ہے کہ جب ہم اس امر سے واقف ہو جائیں کہ 'خیر مطلق' کیا ہے تو اس کی تقسیم میں ہمارے وہ نہائی کریں حقیقی اخلاقیاتی حکم اس دعویٰ میں مغمر ہے کہ فلاں یا فلاں چیز خیر ہے۔ اور جب ہم یہ حکم لگائیں کہ فلاں یا فلاں چیز خیر یا مصلحتی ہے تو یہ حکم ایک ایسی صورت اختیار کرتا ہے جو نفسیاتی نقطہ نظر سے ریاضیاتی حکم سے بہت کم اور جالیانی حکم سے بہت زیادہ مشابہ ہوتی ہے اور یہ حکم آخر میں جو صورت اختیار کرتا ہے اس کا مقابلہ زیادہ عقلییت کے ساتھ ایک خالص جذبہ بلکہ خالص احساس سے کیا جاسکتا ہے۔ میں کوئی وجہ نہیں بتا سکتا کہ میں کیوں ایک لذت پر یہ حکم لگاتا ہوں کہ وہ دوسری لذت سے (شکلیہ کا ڈرامہ شاپین شراب سے) اعلیٰ ہے، بجز اس کے کہ میں اس کو ایسا ہی پاتا ہوں جس طرح کہ میں اس امر کی کوئی وجہ نہیں بیان کر سکتا کہ میں کیوں فلاں چیز کو خوبصورت یا فلاں کو چوکشہ سمجھتا ہوں بجز اس کے کہ میں اس کو ایسا ہی پاتا ہوں۔ ہم قدرۃً اپنا حکم ان الفاظ میں ظاہر کرتے ہیں کہ 'میں اس کو ایسا محسوس کرتا ہوں'، نیز کہ میں اس کو ایسا جانتا ہوں'۔ اور ان احکام کو محض احساسات فرض کرنے کی ایک وجہ زیادہ تر یہ بھی ہے۔ اور جو لوگ ان کو ایک مفروضہ 'عاشہ اخلاق' کے احکامات قرار دیتے پر مصر ہیں ان کی مراد غالباً اکثر اسی عدم توسط سے ہے۔ لیکن صرف ایک احساسی ہی یہ خیال کر سکتا ہے کہ یہ قضیہ کہ میں محسوس کرتا ہوں کہ آت سے خالص احساس کی ترجمانی کرتا ہے۔ یہاں میں محسوس کرتا ہوں، میں حکم لگاتا ہوں، کا ایک مہم لیکن عام فہم تراوٹ ہے۔ قضایا محسوس نہیں کیے جاسکتے۔

ایک اور حقیقت جو اس نظریے کی تائید میں ہے یہ ہے کہ ہمارے حقیقی اور محسوس احکام کو محض صوری اور مجرد اولیات سے تمایز کر کے، جس پر بھی غور کیا گیا ہے علمی صحت اور قطعیت کے ساتھ بیان کرنا ممکن ہے جو دوسرے بدی حقائق کی خصوصیت ہے۔ ہر چند یہ حکم کہ لذت خیر ہے لیکن خیر ہونے کی حیثیت سے فضیلت کے مراد ہی نہیں ہے، ایک بلا واسطہ حکم ہے جو اس خصوص میں ایک ریاضیاتی اولیہ سے مشابہ ہے، تاہم اس حکم میں ریاضیاتی حکم کی صحت نہیں پیدا ہو سکتی۔ یہ بات اور بھی نمایاں ہو جاتی ہے جب ہم تصوق قیمت کے جزوی اطلاقات پر کاربند ہوتے ہیں، جب ہم یہ دریافت

کرتے ہیں کہ ایک لذت کے مقابلے میں دوسری لذت کی اضافی قیمت کیا ہے؟ یا ایک فرومایہ ایک قوم میں حسن کارانہ حساسیت اور اجتماعی احساس کی ایک معین قسم کی تقابلی اہمیت کیا ہے تو ہم ان تمام افراد میں حوالہ غلط مستعملہ کے معنی مشکل ہی سے جانتے ہیں اتنا اتفاق عام نہیں پاتے جتنا کہ ریاضیاتی اولیات کی نسبت دعویٰ کیا جاسکتا ہے۔ اور حقیقی اخلاقیاتی حکم کا جو ہر سمران اولیات عامہ میں نہیں ہے جو اندر پر تجویز ہوئے ہیں بلکہ اس بادی حکم میں کہ یہ جزوی لذت یا فائدہ ان قسم کا علم غیر ناقصی ہے اور غلط قسم کی لذت برسی ہے معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ بے توسل جہال کی قدر دانی یا بعض اہم اور اک کی بے توسل سے کہ یہ سب سے بہت کچھ ملتی جلتی ہے۔ اخلاقیاتی حکم کی یہ تمام خصوصیات نظریہ حائلہ اخلاق کے لیے اخلاقی تصور حاصل کرنے پر مائل ہیں۔

اس بات کو کہ جمالیاتی اور اخلاقیاتی احکام میں اس حد تک مماثلت تسلیم کی جائے لازماً جاری اس رائے پر منحصر ہونا چاہیے جو ہم خود جمالیاتی حکم کی نسبت قائم کرتے ہیں۔ جو لوگ حائلہ اخلاق کے متعلق لکھتے ہیں انھوں نے عموماً یہ فرض کر لیا ہے کہ جمالیاتی پسندیدگی موضوعی احساس کی صرف ایک قسم ہے۔ اس حکم سے کہ تصویر خوبصورت ہے، ان کے نزدیک صرف یہ مراد ہے کہ مجھے اس تصویر پر غور و فکر کرنے سے ایک خاص قسم کا خوش گوشت احساس حاصل ہوتا ہے؛ اور اگر صورت حال یہی ہوتی تو اخلاقی حکم کو جمالیاتی قسم در دانی کے مقولے کے متواضع کر دینا اس سندی کلیت کے حق میں ہلکا سا ثابت ہوتا جس کو ہم اس کا جوہر قیاس کرتے ہیں۔ اس کے برخلاف ہم اس بات سے انکار کرنے کے لیے تیار ہیں کہ عقلی یا شاعرانہ برسی میں ایک شخص کا حکم ایسا ہی اچھا ہوتا ہے جیسا کہ دوسرے کا جو اس صورت میں ناقابل انکار ہوتا ہے کہ جمالیاتی حکم ہر ایک امر احساس کے اور کچھ نہ ہوتا۔ ہم دعویٰ کر سکتے ہیں کہ امور کردار کی طرح جمالیاتی قدر دانی کے امور میں بھی ایک صائب اور ایک غیر صائب ہے۔ ہم جمالیاتی حکم میں کسی قدر مروجہ نوعیت اور بنا برائے ایک حد تک عقلی خاصیت کا دعویٰ کر سکتے ہیں۔ لیکن جمالیات کا علم اخلاقیات کے مقابلے میں بہت زیادہ دشوار ہے۔ اخلاقی احکام کے مقابلے میں جمالیاتی قسم در دانی کی حرجی حیثیت کی تائید اور اس کے عقلی یا ذہنی اور خالص مسمیٰ اجنبی جسم کے ربط کا تعین نہایت ہی دشوار ہے۔ بہر حال جمالیاتی قیمت کے مبادیہ مطلق کے نظریے کی حمایت اس وقت تک

ناممکن ہے جب تک کہ اس سارے موضوع کو اس سے وسیع پیمانے پر پیش کیا جائے جتنا کہ یہاں برہنہ ہو گا۔ پس میں جمالیاتی اور اخلاقی قیمت کے روابط کی تعریف و تحدید کی مزید کوشش سے باز رہوں گا۔ اور صرف اس بات کی طرف اشارہ کروں گا کہ جمالیاتی اور اخلاقیاتی ادراک کی مشابہت کو اس دعوے سے انکار کیے بغیر تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ اخلاقی حکم میں ایک حسرت و ایسا بھی ہے جو محض موضوعی احساس یا جذباتیہ میں تحلیل نہیں ہو سکتا اور یہ لازمی ہے کہ ہم اس کو اپنی فطرت کے عقلی یا ذہنی جزو سے وابستہ سمجھیں اور جیسے ہی جمالیاتی حکم کی تحلیل اور موضوعی خاصیت کو تسلیم کر لیا جائے ہیں بجائے ریاضیاتی مشابہت کے اس مشابہت پر اصرار کرنے کا نہایت اچھا موقع ہاتھ آتا ہے۔ کیونکہ اس تقابل کے ساتھ وہ خیال باقی نہیں رہتا جو ریاضیاتی تشابہ کے ساتھ وابستہ ہو سکتا ہے۔ یعنی یہ خیال کہ یہ احکام قیمت تجربے سے پہلے اور اس سے بے نیاز ہو کر بھی لگائے جاسکتے ہیں۔ اس حکم میں کہ منظر خوشنما ہے، (جس حد تک اس کا یہ دعویٰ ہو کہ جو شخص اس طرح خیال قیاس کرتا وہ غلطی پر ہے) بے شبہ ایک ایسی چیز کا دعویٰ کیا جاتا ہے جو تجربے میں داخل نہیں ہے۔ لیکن کوئی شخص یہ استدلال نہیں کرتا کہ یہ حکم اس منظر کے مشاہدے کے بغیر یا دوسرے مناظر یا تصاویر کے تجربے کے بغیر بھی لگایا جاسکتا ہے، کیونکہ انسان کی جمالیاتی حساسیت کی نشو و نما اس سے ہوئی ہے۔ حتیٰ کہ ایک معمولی حکم اور اک (یہ شے مرعج ہے) میں بھی ان لوگوں کے لیے احساس کے علاوہ اور بہت کچھ مضمر ہے جنہوں نے کانٹ کی تنقید (Critique) سے صور مکان و زمان، مقولات جوہر و عرض، کمیت و غیرہ کا سبق حاصل کیا ہے۔ اور اسی طرح یہ حکم کہ یہ عمل خیرات نیک ہے، حقیقت میں تجربے پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ خیر ہے جب تک کہ میں یہ نہ معلوم ہو کہ وہ کیا ہے۔ مگر کانٹ نے میرا کہ ہم دیکھ چکے ہیں کبھی صاف طور پر اس بات کا اعتراف نہیں کیا۔ لیکن یہ بدستور

لے حقیقت میں کانٹ نے تسلیم کیا ہے کہ ریاضیاتی علوم متنازعہ بھی زمانا تجربے سے متہم نہیں ہیں۔ اس کا استدلال یہ ہے کہ عام طور پر مکان یا عدد کا تجربہ جب ایک دفعہ ہو گیا تو ان کی صداقت کسی جزوی واقعے یا حقیقی تجربے کے بغیر بھی معلوم ہو جاتی ہے۔ یعنی اس اصول کی عالمگیر صداقت مکان و عدد کے متعلق ہر جزوی حکم میں مضمر ہے یا اس میں سبق ہے۔

صحیح ہے کہ (۱) حکم قیمت، حکم اطلاق کا ہے توسط حکم ہے۔ (۲) یہ کہ جو ہر حکم (تصوریت) ایک حق ذہنی تصور یا مقولہ ہے۔ اور (۳) یہ کہ اخلاقی حکم میں ایک کلیت یا سرخصیت ہے جو خاص احکامات یا ان احکام سے جو ان پر مبنی ہوں منسوب نہیں ہو سکتی بلکہ اخلاق یا فرض یا اخلاقی ذمہ داری کے تصور میں یہ سب کچھ شامل ہے۔ ہمارے اخلاقی معیار کی اصل اساس ہی یہ ہے کہ کوئی چیز ایسی بھی ہے جس کو بجائے خود خیر تسلیم کرنا ہر معقول انسان کے حق میں، جس حد تک کہ وہ معقول ہو، ضروری ہے۔ اور یہ کہ اس پر چیز کا مساوی حالات میں تمام انسانوں کے حق میں مساوی ہونا ضروری ہے، مگر اس کا انحصار مخصوص افراد کی موضوعی کنون مجازی پر نہیں ہو سکتا۔ حائے اخلاق کے نظریے کو جب تسلیم کر لیا جائے اور اس پر غور و غوض ہو چکے، تو یہ نظر سہ و جواں اس اعتراف پر دلالت کرتا ہے کہ ہماری حد تک اس کا یقین ایک دہوکا ہے۔ بنا برآں ایک اخلاقیاتی 'ادراک' (اگر اس لفظ کو استعمال کرنے کی اجازت دی جائے) اور احساسات، اور اکالات یا جذبات میں، جیسا کہ مذہب حائے اخلاق اول الذکر کے ساتھ ان کا مقابلہ کرتا ہے، کوئی مشابہت نہیں ہے۔ بنا بریں اخلاقیاتی عقلیت (Rationalism) اس حد تک حق بجانب ہے، جب کہ ہم اس بات کے ثبوت کے متعلق کانٹ کی اس کوشش سے بچھا چھڑائیں کہ اخلاقیاتی حکم نہ صرف تجربے سے ماخوذ نہیں ہوتا بلکہ اپنی شروعات کی حیثیت سے اس علم کا بھی محتاج نہیں ہے جو تجربے سے حاصل ہوتا ہے۔

۴

لیکن حائے اخلاق کے موضوع میں مزید اجزائے صداقت بھی داخل ہیں جن کا حق

۱۔ حکم ادراک میں بھی تقیاً ایک سرخصیت ہے۔ ایک احساس کی حیثیت سے میرے دانت کا درد اس میں ہے ایک خاص موضوعی ہے کہ صورت میں ہی اس کو محسوس کرتا ہوں لیکن میرے اس حکم میں کہ میرے دانت میں درد ہے سرخصیت ہے۔ یعنی اس سے میری مراد ہے کہ جو انسان اس درد سے انکار کرے وہ غلطی پر ہے۔ ۲۔ یہاں تجربے سے حقیقت میں وہ تجربہ براد ہے جو تجربہ بین کے نزدیک مسلم ہے یعنی معنی میں تجربہ۔ یہ کہنا کچھ قابل اعتراض نہیں ہے کہ اخلاقی احکام تجربے سے ماخوذ ہیں بشرطیکہ ہم لفظ 'تجربہ' میں اپنی تمام ذہنی اور دیگر نفسیاتی فاعلیتوں کو شامل کر لیں۔

ابھی ہم نے ادا نہیں کیا ہے۔

اول تو ہمیں اس چیز پر زور دینا چاہیے جو اس اعتراف میں مضمر ہے کہ اخلاقیاتی حکم کے لیے تجربہ درکار ہے۔ یہ اعتراف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اخلاقیاتی حکم ہمیشہ احساس کی کسی حقیقت پر مبنی ہوتا ہے، کیونکہ اگرچہ تجربہ میں احساس سے کچھ زیادہ ہی شامل ہے، تاہم اس میں ہمیشہ احساس شامل ہے۔ اخلاقیاتی حکم تو یہ ہے کہ ایک چیز میں قیمت ہے۔ اور ہم غور و نال کی بنا پر حیس کم نہیں لگاتے کہ بجز کسی شعوری کیفیت کے کوئی اور چیز بھی قیمتی ہو سکتی ہے۔ دراصل میں یہ باور کرنے سے قاصر ہوں کہ احساس ہی شعور کا ایک جزو یا پہلو ہے جس میں قیمت ہے۔ لیکن احساس بر کیفیت شعور کا ایک غیر منفک جزو ہے۔ اور کسی حالت شعور پر اچھی یا بری ہونے کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ تاوقتیکہ اس کے احساسی پہلو کا جائزہ نہ لیا جائے۔ بنا برآں احساس اس اساس کا ایک جزو ہے جس پر اخلاقیاتی حکم مبنی ہے۔ پس یہی وہ چیز ہے جس سے لذتیت کے صحیح جزو کی نمائندگی ہوتی ہے۔ البتہ لذتیت کی غلطی اس کوشش میں مضمر ہے کہ شعور کے احساسی پہلو کو دوسرے پہلوؤں سے الگ کر کے شعور کی کل قیمت اسی ایک احساسی پہلو میں داخل کر دی جائے اور وہ تو فی اور طلبی جزا کو بحکم نظر انداز کر دیا جائے۔ اگرچہ خود احساس کی قیمت کے متعلق یہ نہ منہ کیا جاتا ہے کہ وہ خالصتہً مجرد و خوشگوار ہی میں پائی جاتی ہے جس اعتبار سے کہ تمام لذات بلحاظ کیفیت مساوی میں نہ کہ اس مجموعی موادیں جو خوشگوار ہے۔ ہم اس دعوے کو تسلیم کر چکے ہیں کہ علم اور نیکوئی شعور کے بالذات قیمتی عناصر ہیں۔ تاہم جب ان عناصر کو احساس سے الگ کر لیا جاتا ہے تو وہ ایک ایسی ہی تجرید پر مشتمل ہوتے ہیں جیسا کہ اگر خود احساس کو علم اور ارادے سے الگ کر لیا جائے تو وہ ایک مجرد شے بن کر رہ جاتا ہے۔ اور یہ بتانا ناممکن ہے کہ آخر الذکر کو کس قیمت سے منسوب کیا جائے بشرطیکہ وہ واقعی اس احساس سے علیحدہ قائم رہ سکیں جس کے ساتھ وہ جو بنا اور لازماً وابستہ ہیں۔ دراصل میں صاف طور پر یہ کہہ سکتا ہوں کہ علم اور نیکوئی اس صورت میں بھی اچھی چیزیں ہیں جب کہ ان سے جماعتی تکلیف وابستہ ہو لیکن اگر علم کی جستجو یا ایک نیا کام کی تکمیل میں کسی قدر اہم شریک ہو بھی تو اس کے باوجود خوش گوار احساس کی کچھ مقدار عاوداً ان ذہنی

ارادی نشوون کے ہمراہ ہوتی ہے۔ جب میں یہ کہتا ہوں کہ ایک حالت فی الجملہ لائق ہے تو اس سے میری مراد یہ ہے کہ اس کی خوش گوارمی محض ایک خوش گوارمی کی حیثیت سے دوسری قسم کے آلام سے مخلوب ہو گئی ہے۔ اور اس کے باوجود ہم یہ خیال کر سکتے ہیں کہ بہت سے دیگر نشوون کے مقابلے میں جو بحیثیت مجموعی خوش گوار ہیں اس میں زیادہ قیمت ہے۔

بلکہ حقیقت میں ہم اس علم کو بھی قیمت سے منسوب کر سکتے ہیں جس سے خود اس شعور کو لذت حاصل نہ ہو جس کو عیسلم حاصل ہے لیکن اگر ہم اس کو قیمت سے منسوب کرتے ہیں تو اس کی وجہ یا تو اس کے فوائد ہونی چاہیے یا تباہی یا تو قعات، یعنی بحیثیت اس کے کہ اس سے مسرت حاصل کی جاسکتی ہے لیکن اب تک حاصل نہیں کی گئی ہے۔ اگر کوئی شعور کبھی اس قابل نہ ہو کہ جو پھر اسے معلوم ہے اس سے کم از کم ادنیٰ ترین لذت یا وہ سبھی ہی محسوس کرے تو اس کی نسبت یہ کہنا دشوار ہے کہ وہ علم غایت فی الذات ہو سکتا ہے حقیقت یہ ہے کہ خود تصور غایت، ان موجودات پر دلالت کرتا ہے جن میں میلانات، خوشنیں یا ہیجانات ہیں، اور ان کو اس غایت سے کسی نہ کسی قسم کی تشفی حاصل ہو سکتی ہے۔ یہ تشفی لذت کے مرادف نہیں ہے لیکن لذت کے بغیر (خواہ اس کی مقدار اتنی ہی کم کیوں نہ ہو) تشفی ناممکن ہے، خیر مطلق، ایک ذہنی مقولہ ہے لیکن یہ مقولہ ایک خالص و توفی شعور میں بے معنی ہو گا۔ پس یہ امر مشتبہ ہے کہ آیا ہم عقل کی رو سے ایک ایسے شعور میں نیک ارادے کو بھی کوئی قیمت دے سکتے ہیں جو نہ صرف یہ کہ اس کی بخوبی سے کوئی لذت یا تشفی حاصل نہ کر سکتا ہو بلکہ وہ ہمیشہ کے لیے فی نفعہ اس کے ناقابل ہی ہو جو ہم یقیناً تسلیم کر سکتے ہیں کہ ایک اچھا ارادہ قیمتی ہے۔ بنا بریں ان افراد میں اس کی نشوونما ہونی چاہیے جو ایک حقیقت حاضرہ کی حیثیت سے نہ تو خیر کی پروا کرتے ہیں اور نہ اس سے کوئی لذت حاصل کرتے ہیں لیکن ہمیں یہ کہنے کا حق ہے کہ ان کو چاہیے کہ اس کی طرف التفات کریں۔ جس حد تک کہ ایک انسان سے یہ ممکن ہے کہ اپنے فرض کو بالذات پسند کیے بغیر ہی اس کو جاری رکھے (قطع نظر ان آلام کے جو عارضی طور پر اس سے پیدا ہوں) اس حد تک ہم اس کی وجہ یہ بتا سکتے ہیں کہ وہ بہت نیک انسان نہیں ہے۔ بخوبی کی قیمت سے مراد ایک خاص لمحے میں

فاعل کی حقیقی لذت پذیری نہیں ہے لیکن اس کے باوجود نفسیاتی معیشت سے اس بات کا تصور نہیں کر سکتا کہ کوئی شخص اس بات کا مدعی ہو کہ میلو پورا ارادہ خیر سطلق کے لیے وقف اور اسی پر مرکوز ہے۔ لیکن نیکی اختیار کرنے سے مجھے ادنیٰ ترین لذت یا نشئی بھی حاصل نہیں ہوتی جس طرح کہ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ میں واقعی ایک منظر عام کے دلفریب مہمن کا اعتراف کرتا ہوں لیکن جس حد تک کہ میری لذت کا تعلق ہے میں بجائے اس کے ایک خالی دیوار کو گھوڑا بھی اتنا ہی پسند کروں گا۔ اگرچہ یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ اس تصور سے مجھے زیادہ لذت حاصل ہو رہی ہے نسبت اس تصور کے جس کو میں اس سے زیادہ خوبصورت سمجھتا ہوں۔ حسن لذت سے بھی بڑھ کر ہے لیکن لذت کے بغیر ناقابل فہم ہے قیمت احساس پر مشتمل نہیں ہے لیکن یہ بات ناقابل تسلیم ہے کہ اس کو شعور کی کسی ایسی چیز سے متصف کیا جاسکتا ہے جو صاحب شعور میں لذت کا احساس پیدا کرنے سے قاصر ہو۔ لذتیت کا مفاد اس کوشش میں مضمر ہے کہ احساس کے عنصر کو شعور کے دوسرے عناصر سے الگ کر کے اس کی قیمت کا اندازہ لگایا جائے۔ وقوف تاثر اور ارادہ کم سے کم ہمارے حق میں شعور کے تین متصل اور ناقابل انفکاک پہلو ہیں۔ ہم قیمت کے غائی احکام شعور بحیثیت مجموعی پر لگاتے ہیں۔ یہ لازمی ہے کہ شعور کے علم اور ارادے کی نوعیت سے تاثر کی قیمت معین و متاثر ہو جس سے وہ ہر شعور میں وابستہ ہوتے ہیں۔

پس احکام اخلاق ہمیشہ اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ حقایق تاثر ان کی اساس کا ایک جزو ہیں، یعنی وہ تاثرات جو یا تو واقعی تجربے میں آتے ہیں یا وہ خواہشیں جو موجودہ تاثر اور خواہشوں کی متناقب نشئی کے تاثر پر دلالت کرتی ہیں بلکہ یہ کوئی ضروری نہیں کہ یہ تاثرات حکم رنگانے والے شخص ہی کے ہوں۔ اور اکثر صورتوں میں ان میں کوئی خاص اخلاقی بات نہیں ہوتی۔ میں یہ حکم رنگاں ہوں کہ میرے پاس کسی اور شخص کے حق میں یہ غیر صائب ہے کہ ایک شخص کو محض اس بنا پر سوئیوں سے کچھ کے دیئے جائیں کہ اس سے تکلیف ہوتی ہے۔ اگر مجھے علم نہ ہو کہ اس عمل سے تکلیف پہنچتی ہے اور یہ کہ

علم ہم صام طور پر خواہش سے مراد دیتے ہیں کہ وہ ایک حالت احساس اور ایک حالت ارادی یا قوت امادی سے مرکب ہے۔

در و کیا چیز ہے تو میں اس پر بُرے ہونے اور اس فعل کے غیر صائب ہونے کا حکم نہیں لگا سکتا جب اس کاظم ہو جائے تو میں اس فعل پر غیر صائب ہونے کا حکم لگا سکتا ہوں بالکل قطع نظر کی ہم احساس یا اور احساس کے جو اس فعل کی بدولت مجھ میں پیدا ہو لیکن بعض وقت ہم اصول حاسنہ اخلاق میں جس مداخلت کو تسلیم کر سکتے ہیں وہ اتنی زیادہ سطحی نہیں ہوتی۔ مگر ہے کہ میرے علم کی اہل اس میں محض جذبہ جو۔ اور میں جس جذبے کو قیمت سے منسوب کرنا ہوں اگرچہ اس کا ایک حد تک خوش گوار ہونا لازمی ہے تاہم میں اس کو ایک ایسی قیمت سے منسوب کر سکتا ہوں جس کا اندازہ اس کی خوش گوار می سے نہیں ہوتا۔ لیکن ہے کہ میں ایک فعل کو نہ صرف اس لذت یا الم کی بنا پر پسند کروں جو اس سے وقوع پذیر ہوتا ہے بلکہ اس جذبے کی بنا پر بھی جو اس سے مشتمل ہوتا ہے یعنی اس جذبے کی بنا پر جو اس سے پیدا ہوتا ہے یا اس پر جو لذت یا الم کے مقدم ہوتا ہے۔ لیکن ہے کہ میں ماں کی محبت و شفقت کو صرف اس بنا پر پسند نہ کروں کہ اس سے مجھے باسعادت کرے کو لذت پہنچتا ہے بلکہ نفس محبت و شفقت کی خاطر بھی۔ اور اگرچہ جذبہ محبت ایک ذریعہ لذت ہے تاہم یہی یقیناً شدید درد و الم کا بھی باعث ہوتا ہے۔ اس کے باوجود ہم اس کو جس قیمت سے منسوب کرتے ہیں وہ ان مثالوں میں ادنیٰ ترین نہیں ہوتی جن میں الم سب سے زیادہ پیدا ہو۔ نظریہ حاسنہ اخلاق جس نوعی (specific) جذبے کو اخلاقیاتی حکم کی ابتدا و انتہا قرار دینا چاہتا ہے اس کی شناخت ہم اور قریب سے کرنے لگتے ہیں جب ہم ان احساسات پر غور کرتے ہیں جو بعض افعال کے تالی خالص کی وجہ سے نہایت منظم ذہن میں پیدا ہوتے ہیں، خواہ یہ ذہن شخص فاعل کا ہو یا کسی بے لوث مشاہد کا۔ مثال کے طور پر بیزار می کو جو ویسے بے ضرر شراب خوامی کے مجرور فعل یا ناپاک افعال کی

لے کر کھانے کا حکم ایک دفعہ یہ فرض کریں کہ حیات حیوانی کی عام طبیعتی اساس بالکل بدل چکی ہے تو یہ کہنا ناممکن ہے کہ کس حد تک اصناف و جہان و گل جو موجودہ حالات میں اپنے آپ کو محافظیات اور فرد و انواع کے لیے مفید ہونے کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں، باہمی ہمہ بر محل ثابت ہوں (تیلر، مسئلہ کردار، ص ۱۸)۔ پروفیسر ٹیلر کا یہ دعویٰ کہ مختلف ماحول میں تفصیلات فرض بھی بدل جائیں گی بالکل حق سمجھا ہے۔ لیکن میں سمجھتا ہوں کہ اس کا یہ خیال ہے کہ یہ بات اس ثبوت سے مستحاذ ہوتی ہے یعنی یہ کہ وہ ہمارے اخلاقی مقام کی عمومی صفت یا عقلی نوعیت کے ہر دعوے کو الٹ دیتی ہے لیکن (۱) یہ صحیح ہے کہ میں اس بات کو

بابت ہمارے احساس کی وجہ سے تجربے میں آتی ہے۔ ایسی ہی مثالوں میں اس حقیقت کے نظر انداز کیے جانے کا بہت کم امکان ہے کہ نہ صرف معمولی احساسات سرت بلکہ بعض خاص نوعیت کا اعلیٰ تر جذبہ بھی اس احساس کا جزو قرار پاتا ہے جس پر ہمارا اخلاقی حکم مبنی ہوتا ہے۔ وہ اس چیز کا ایک جزو ہیں جس کو حکم اخلاقی قیمتی قرار دیتا ہے۔ اور یہ احکام حقیقت میں اس شعور کی طرف سے عالم نہیں کیے جاسکتے جو ان جذبات کے تجربے سے قاصر ہے جو ایک طرف تو صرف حواس کے فراہم شدہ مواد سے واقف ہوئے ہیں اور دوسری طرف عقل عملی کے مجرود اولیات سے۔

لیکن اکثر صورتوں میں ہمارے اخلاقی حکم کے حق میں بعض خاص جذبات کے مطلقاً ناگزیر ہونے کا علم کسی طرح اس امر کو کالعدم نہیں قرار دیتا جو حکم قیمت کی ذہنی عقلی اور معروضی خصوصیت کی نسبت ظاہر کیا گیا ہے۔ یہ حکم کہ فلاں جذبے میں قیمت ہے خود اس جذبے سے الگ چیز بلکہ قیمت کے اولیائی اور خالص ذہنی تصور کے بغیر ہم ہرگز اس حکم کے کہ میں فلاں فلاں جذبہ محسوس کر رہا ہوں اس حکم تک نہیں پہنچ سکتے کہ میرے اور دوسروں کے حق میں صائب یہی ہے کہ وہ عمل کریں جو اس جذبے کو بیدار کرنے کا باعث ہو۔ اگرچہ ممکن ہے کہ یہ حکم اس شخص کی طرف سے بہت کم عالم کیا جائے جو جذبے کا تجربہ کرنے کے ناقابل ہو یا کم سے کم اس قابل نہ ہو کہ کم و بیش اسی قسم کے ذاتی تجربات کی مماثلت کی بدولت دوسروں میں اس کے وجود کو تسلیم کرے اور اس کا احترام بھی۔ احساس کا وجود نہیں بلکہ یہ حکم کہ فلاں احساس اچھا ہے ہیں یہ کہنے کے قابل بناتا ہے کہ فحش اس کو بد کرتا ہے وہ صائب یا غیر صائب ہے محض اس وجہ سے کہ اس احساس کو کردار نے مشتعل کیا ہے وہ دوسرے احساسات پر کسی تعویق کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ اگر ایسا ہوتا تو

بقیہ حاشیہ نمبر گزشتہ تسلیم کھتا ہوں کہ شرکیہ زندگی اس کی نوع کے حق میں ایسی طرح حافظہات اور مفید ہے جس طرح کہ ولی کے حق میں خیرات۔ تاہم یہ حکم نکالنے کے لیے مجبور نہیں ہوں کہ اس میں ہی ذاتی قدر قیمت ہے۔ اور (۲) اگر ہماری جسمانی ساخت کو بدل دیا جائے تو فطرت انسانی کی حد تک اگرچہ ہمارے احکام صلیب خطا بدل جائیں گے، لیکن اس سے نہیں ثابت ہونا کہ ہر متقول فہم دادرگ اپنی مقبولیت کے تناسب سے اسی قدر کو صائب نہیں تسلیم کر دے گی جس کو۔ اب انسان کے حق میں صائب قرار دیتا ہے۔ اور یہی وہ بات ہے جس سے ہم حکم اخلاقی کو معروضی قرار دیتے ہیں۔

لہذا واضح رہنا نہ تو جبلت ہے نہ فکر اورائی بلکہ اس جبلت کے متعلق قائل۔

اس میں کوئی ثبات نہ ہوتا جو اس کے کہ وہ ان اشخاص میں قائم رہے جو قدرۃً اس کو محسوس کرنے پر مائل ہیں۔ لیکن ہمارے حکم کے فلاں کرو اور غیر صائب ہے غائب نہیں ہو جاتا کیونکہ ایک حقیقت نفس الامر کی حیثیت سے جو شخص اس کردار کا شریک ہو اس میں وہ کوئی کراہیت یا نفرت کا احساس نہیں پیدا کرتا۔ بے شبہ کچھ افراد ایسے بھی پائے جاتے ہیں جو ایک اسودہ فحش یا عادیہ شراب پیئے سے کوئی کراہیت محسوس نہیں کرتے (اگرچہ ایسے لوگوں کی تعداد کراہیت محسوس کرنے والوں کے مقابلے میں بہت کم ہے) لیکن ہم یہ فتویٰ نہیں دیتے کہ اس لیے ان کے حق میں شراب بخاری صائب ہے۔ اس کے برخلاف ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اس قسم کے احساسات سے متوجہ ہے تو اس کے حق میں اتنا ہی مجرا ہے۔ اور ان احساسات کو اس میں موجود ہونا چاہیے تھا۔ اگر اس میں ان کا فقدان ہے تو وہ انسانیت کے معیار سے گرا ہوا ہے۔ بعض اور مثالیں بھی ایسی ہیں جن میں غور و تامل کے بعد خاص قسم کے کردار پر حکم لگایا جاتا ہے کہ وہ کراہیت کے قدرتی احساسات کی قدر قیمت سے محروم ہے مثلاً طب کے ایک نوجوان طالب علم کے احساسات جب کہ وہ پہلی مرتبہ تشریح اعضائے انسانی کے حجرے میں داخل ہوتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ ان احساسات کو جلد سے جلد دور کر دینا چاہیے۔ بنا بریں صداقت غائی جس کی صورت حاسہ اخلاق کے مسلک نے بگاڑ دی ہے۔ ہے کہ بعض صورتوں میں ایک حالت احساس پر یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ اس میں ایک قیمت مطلقہ ہے جو اگرچہ کم و بیش خوش گوار ہے لیکن محض اس کی خوش گواہی سے اس کا اندازہ نہیں ہوتا۔ اور یہ کہ یہ حالات احساسات بالذات اور لذات فریہ نتائج سے یکھلم قطع نظر کرتے ہوئے اس خیر غائی کا ایک جزو ہیں جس کے حصول کو ہم اپنا فرض تسلیم کرتے ہیں۔ اخلاقی احکام کی اس نوع کی مثالیں آئندہ دی جائیں گی بلکہ لیکن اسی اشیائیں مجھے ان احساسات یا جذباتی حالتوں کی بابت جو یہاں مقصود ہیں تین چیزوں پر غور کرنا ہے:

(۱) اگرچہ ہم کوئی وجہ نہیں بتا سکتے کہ مثلاً کیوں شفقت انسانی کے احساس کو

۱۔ دیکھو ارسطو کی منطق (Nicomach) باب ۱۲، (ف ۱۱۱۰ ب)۔

۲۔ دیکھو باب۔

کھانے پینے کے تشفی بخش احساس سے بہتر ہونا چاہیے بجز اس کے کہ ہم ایسا ہی حکم لگاتے ہیں۔ اور ہم جن احساسات کو اس طرح ترجیح دیتے ہیں ان کا انتخاب خود دوسری اور متلون مزاجی سے نہیں ہوتا۔ ایک انسان کے ساتھ دوسرے انسان کے حقیقی ربط کی بابت ہمارے مجموعی تصور سے ان کو نہایت قریبی تعلق ہے۔ یعنی اس مجموعی تصور سے کہ حیات انسانی اور معاشرت انسانی کیسی ہونی چاہیے۔ بنا بریں یہ ناممکن ہے کہ اس حکم کو کسی ایسے مجرد تصور میں تحلیل کیا جائے جو مدرک کی ذہنی مشق اور دوسرے احکام یا تصورات کی نسبت یا ربط پر دلالت نہیں کرتا۔ ناجائز جنسی تعلقات پر اظہارِ ملامت کو ہمارے اس تصور سے جدا کرنا ناممکن نہیں ہے کہ وحدتِ زواج (Monogamy) جنسی تعلقات کا صحیح نمونہ ہے، جس کی پسندیدگی خود روحِ جذبات کی پسند باکراہیت کے علاوہ اور بہت سی چیزوں پر مبنی ہے۔ ہمارا خیال انسانی معاشرت اندازِ افراد انسان کی ایک مناسب حالت کے متعلق ہمارے مکمل نصب العین سے کم کسی چیز پر منحصر نہیں ہوتا۔ ہم اس طرح حکم لگاتے ہیں کہ جو حالت احساسِ منظورہ امثال Type کے برقرار رکھنے میں مدد ہو وہ فی نفسہ قیمتی ہے۔ ہم بچے افادیتی انداز میں ناجائز جنسی تعلقات کو اس بنا پر غیر مناسب نہیں ثابت کر سکتے کہ ان کی وجہ سے مناکحت اور ترقی آبادی میں مزاحمت ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کا انحصار زیادہ تر ان حالات پر ہے کہ آیا ان میں یہ تاثیر ہے یا نہیں اور آیا وہ تاثیر ذاتی حیثیت سے قابلِ تأسف ہے یا نہیں۔ جرمِ کاری کی مذمت باوجود اس تعلیل لذت کے جو یقیناً اس کے انداد سے لازم آئے گی، اس حکم کا نتیجہ نہیں ہے جو افادیتی اساس پر قائم شدہ ازدواج کی نسبت لگایا گیا ہے بلکہ وہ زندگی کے نصب العین کا محض ایک رخ یا پہلو ہے جو وحدتِ زواج اور شادی سے پہلے قانونِ محنت کو تجویز کرتا ہے۔ یہی وہ نصب العین ہے جو مباشرت کو مردود ٹھہراتا ہے بجز ان صورتوں کے جہاں مباشرتِ اعلیٰ اور زیادہ روحانی تاثرات کی آلاکار اور تاج بن سکے۔ جب ایک قسم کی جبلت احساس کے بعض حالات کو بظاہر مدح یا مذم کے لیے انتخاب کرتی ہے اور اس کے سوا اپنی کوئی مزیت نہیں ظاہر کرتی تو یہ حالات جس حد تک کہ وہ کامل غور و تامل کے بعد بھی بدستور قائم رہیں پسندیدگی یا ناپسندیدگی کے محض منفرد احساسات پر مشتمل نہیں ہوتے، جیسا کہ بعض دفعہ مائے اخلاق کے احکام کی

نسبت خیال کیا جاتا ہے بلکہ ان احساسات پر جو حیاتِ انسانی کے واحد باہم مربوط اور واضح نصب العین کے اجزا کی حیثیت رکھتے ہیں اور اس اعتبار سے عقلِ غایات کو تسلیم کرتی ہے، خواہ بعض احساسات یا جذبات کا وجود اس اعتراف کے لیے (بعض مثالوں میں) کتنی ہی بڑی شرط کیوں نہ ہو۔ پس میں جب شرابِ خواری کو مردود و طہیراتا ہوں تو میرے حکم میں حیاتِ انسانی کا مکمل تصور نہاں ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ انسان ایک وجود عقلی ہے جو بعض غایات کے لیے پیدا ہوا ہے، وہ اپنے اعمال کا جواب دہ ہے، اس میں کسی قدر قیمت یا شرف ہے، اپنے ہم منصبوں کے ساتھ اس کے فلاں فلاں روابط ہیں اور وہ بعض ذہنی اور خصلاتی فعلیتوں کے قابل ہے جن میں شرابِ خواری خیل ہوتی اور رکاوٹ پیدا کرتی ہے۔ یہ سارا نصب العین کہ انسان کیا ہے اور کیا بننا چاہیے میرے اس حکم میں غمر ہے کہ ایک وجود عقلی کے حق میں یہ بات حقیقتہً ذلت آمیز اور خلاف شان ہے کہ اپنے اوپر ایک ایسی حالت طاری کرے جس میں وہ اپنے افعال کا آپ مالک نہیں رہتا، خواہ اس نے اس حالت میں اپنی ذات یا دوسروں کی مضرت کے خلاف کیسی ہی احتیاطی تدابیر کیوں نہ اختیار کی ہوں۔ اس فعل کے متعلق جو احسانِ غمر پیدا ہوتا ہے وہ حیاتِ انسانی اور اس کے مقاصد کی نسبت ان تمام پیچیدہ احکام سے غیر متماثل ہے جو مجرد جذبات سے بالکل جدا گانہ ہیں، اس کے بعد اس صریحاً غیر اخلاقی قانون کو جو مردمِ خواری کو مردود و طہیراتا ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ اگر انسان کو غمزدگی اغراض کے لیے ہلاک نہ کیا جائے تو بھی مردمِ خواری کو بعض حالات میں نہایت اعلیٰ درجے کے صحتِ نگہیں اور معاشی انتظام کی حیثیت سے پیش کیا جاسکتا ہے۔ اگر ہرسم یہ حکم لگائیں کہ ایک انسان کو چاہیے کہ دوسروں کو اپنی غمزدگانہ نے کے عوض ایک قابلِ لحاظ حد تک (اور بعض لوگوں کے اقوال کے مطابق آخر دم تک) فائدہ کشی کرے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کی نفس کے ساتھ یہ ظاہری ہرسمِ مردمِ فوہ انسان کے احترام کا ایک منظر ہے جس کی قدر قیمت عارضی طور پر فائدہ کشی سے بچنے کے مقابلے میں کھیں اعلیٰ وارفع ہے۔ ہم مردمِ خواری کی جو خدمت کرتے ہیں اس کو نوعِ انسان کے ساتھ ایک انسان کے مناسب ربط و تعلق کے مکمل نصب العین سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن نفسیاتی حیثیت سے مردودوں کے اعضا کی تشریح کے خلاف اسی نوعیت جو

احساس جماعی کی راہ ترقی میں ایک عرصہ دراز تک حائل رہا اس کی ہم تائید نہیں کرتے۔ کیونکہ یہ احساس بحیثیت مجموعی حیاتِ انسانی کے زیادہ ترقی یافتہ نصب العین سے غیر متوافق ہے۔

(۲) اور یہ اعتبارات ایک ایسے اصول کے تسلیم و قبول پر دلالت کرتے ہیں جس سے کائنات جیسے عقلیں مسلسل غافل رہے ہیں۔ یہ بالکل درست ہے کہ یہ سوال کہ انسان کے حق میں کیا چیز مطابق اخلاق ہے اس کی حقیقی نفسیاتی ترکیب پر منحصر ہے، جس میں اس کی جسمی، جمالیاتی اور جذبی ماہیت بھی شامل ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ احکامِ اخلاق ایک حیثیت سے اولیائی ہیں تو اس سے یہ مراد نہ لینی چاہیے کہ ہم انسانی کردار کے قوانین کی تعریف فطرتِ انسانی اور معاشرے کی حقیقی ترکیب کے اس علم کے بغیر، جو تجربے سے ماخوذ ہوتا ہے نہیں کر سکتے۔ یہ کہ تمام ذومی الارواح اور ذومی الشعور کے حقیقی تغیر میں مدد کرنا صائب ہے واقعی ایک اولیائی ضابطہ ہے جس کو عقلِ تجربی علم سے استصواب کیے بغیر بھی تسلیم کر سکتی ہے، بجز اس امر کے جو شعوری حیات کے تصور میں مضمر ہے۔ لیکن یہ بات کہ انسان یا کسی اور مخلوق کے مفاد کے حق میں کیا چیدہ واقعی اچھی ہے اس وقت تک مشخص نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس مخلوق کی فطرت اور استعدادوں کا علم نہ ہو۔ بیش باری کا ان داد ایک ایسی مخلوق کے طے میں بے معنی ہو گا جو ہوا کی طرح غیر جراثحت پذیر ہو۔ خود قانونِ ازدواج اور اس سے جو نتائج ماخوذ ہوتے ہیں ان میں عورت اور مرد کا جنسی اختلاف مفروض ہے (یہی صورتِ جماعی فرق نہیں بلکہ تمام جذبی اور اخلاقی اختلافات بھی) اس سوال کے جواب کی کوشش بے معنی ہو گی کہ جنسی اتحاد کا بہترین نمونہ کیا ہوتا اگر انسان کی ساخت ایسی نہ ہوتی کہ ایک عورت کے متعلق مرد کے جو احساسات ہوتے ہیں وہ ان احساسات سے مختلف نہ ہوتے جو ایک مرد کے متعلق ہوتے ہیں، اگر مرد اور عورتیں قدرۃً مستقل اور کمالِ اتحادات کی طرف مائل نہ ہوتے

لہ پروفیسر وشرمارک (Prof. Wessteermarch) (تاریخ ازدواجِ انسانی - History of)

Human Marriage) کی تحقیقت سے اسطے کہ اس قول کی تصدیق ہوتی ہے $\tau\eta\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\iota\ \sigma\upsilon\nu\theta\upsilon\alpha\iota$ کہ ہنسائی حقیقی کہہ سکتے ہیں کہ اس سے ہوتی ہے کہ اعلیٰ طرح ارتقا $\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\nu\ \mu\alpha\lambda\lambda\omicron\nu\ \eta\ \pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$.

اور اگر اعلیٰ ترین اور پاکیزہ ترین نمونے کے جذبات ان اتحادات کے ساتھ نہایت نازک اور غیر منفصل طور پر وابستہ نہ ہوتے۔

(۳) میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ اس قسم کے احکام اپنی کامل تائید کے لیے تجربے کی ایک خاص مقدار کے محتاج ہیں جو ایک منفرد انسان کے دسترس سے بالکل باہر ہے۔ زندگی میں وحدتِ زوان کا نصب العین ساری نسل انسانی کے فراہم شدہ تجربے پر مبنی ہے نہ کہ صرف عددی اکثریت کے تجربے پر حقیقت میں یہ امر شبہ ہے کہ آیا عددی اکثریت کا آزادانہ فتویٰ حتیٰ کہ ان ہلاک میں جو اس مسئلے میں مسیحی نصب العین سے صاف طور پر دست بردار نہ ہو چکے ہوں واقعی اس حکم کی تصدیق کا باعث ہوتا، اگر ہمارے دل بہترین افراد انسان کے فتویٰ کے استہدام سے ملو نہ ہوتے جو ان کے کمال تجربے کے نتائج پر مبنی ہے جس میں خود ان کا اور دوسروں کا تجربہ اور قانون وحدتِ زوان کی پابندی کے عمدہ نتائج اور اس کی خلاف ورزی کے بُرے نتائج شامل ہیں لیکن اچھے اور بُرے نتائج سے یقیناً میری مراد محض لذت اور الم نہیں ہے قیمت کا حکم اس مکمل رومانی حالت کی بنا پر لگایا جاتا ہے جو ان جزوی جذبات (passions) کی بے لگائی کے بجائے ان کو قابو میں رکھنے سے متجہ ہوتی ہے۔ اور چونکہ ان احکام کا انحصار تجربے پر ہے، جو نوجوانوں کو پوری طرح حاصل نہیں ہو سکتا، اس لیے یہ شعبہ اخلاق لمباناظر علیٰ عجیب طور پر

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ کیسے ہوے بندوں میں جنسی تعلقات صرف ایک ایک نژادہ میں قائم ہوتے ہیں۔ اور کچھ اریات اور لائی و اتحات کے وسیع امتیاز سے۔ تعددِ زوان (Polyandry) کی رسم کیاب اور تعددِ زوجات (Polygamy) کی نسبت زیادہ عام ہے لیکن یہ دونوں خاص حالات کے غیر معمولی مستثنیات ہیں۔ کہہ سکتے ہیں کہ مشرق وسطیٰ اور مشرق وسطیٰ (Gillen) (وسطی آسٹریلیا کے مقامی قبائل The Native Tribes of Central Australia) کی متعلقہ تصنیف سے پروفیسر وٹلرک کے نتائج کی ترمیم ہوتی ہے؟ وہ زیادہ زیادہ جماعت واری شادیوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں، نہ کہ میک لیلان (Mc Lellan) کی بتائی ہوئی مخلوط اور بے امتیاز شادیوں کی طرف۔ اور ان شادیوں میں بھی آخر ایک شوہر کو غیر معمولی حیثیت حاصل ہوتی ہے، بخود اس سے پہلے طے ہے کہ طبائع وحدتِ زوان کی طرف مائل ہیں لیکن اس کے برخلاف امریکی جماعتیں میاں کسباب و نژادہ سے حاشیہ کامل اتحادات قائم کرنے کے ایک ناقابلِ امتیصال میلان کو ظاہر کرتا ہے۔ لیکن یہ حقیقت ایک مثال کے طور پر پیش کیے گئے ہیں نہ کہ تنہا پیش کردہ دعوے کے ثبوت کی حیثیت سے۔

اخلاقِ سند کے حشر پر قائم ہے۔ یہاں صرف اتنا بتا دینا کافی ہے کہ اخلاق کے کئی شعبے ایسے ہیں جن میں یہ تسلیم کرنا لازمی ہے کہ افراد (کم سے کم معمولی افراد) اور عمر کے ایک بڑے حصے تک تمام انسانوں کے احکام ایک بڑی حد تک ضرور سند سے متاثر ہوتے ہیں۔ اس امر کو تسلیم کرانے سے شعورِ اخلاق کی آخری اور اعلیٰ سند کو کوئی حرج نہیں پہنچتا کیونکہ یہ سند جس سے استصواب کیا جاتا ہے (بشطریقہ استناد کا طریقہ درست ہو) حقیقت میں زیادہ ترقی یافتہ اخلاقِ شعور کی سند ہے، اس اخلاقِ شعور کی بجائے ایک اوسط درجے کے انسان کے تجربے کے زیادہ وسیع اور مکمل تجربے پر کاربند ہے۔

مکن ہے کہ وہ نہایت متعارض مذاہب فکر اس صداقت سے انکار کریں یا تجاہل برتیں کہ ہمارے احکام اخلاق کا سرچشمہ انسان کی حسی، جذبی اور عقلی فطرت میں یہاں ہے۔ ایک معمولی افادہ سی اس کو اکثر فراموش کر جاتا ہے۔ بے شبہ اس کو اس تجربے کا لچا لٹا کرنے سے انکار نہیں ہوتا کہ فلاں فلاں چیزیں لذت کا باعث ہوتی ہیں لیکن بعض دفعہ وہ جنونی جذبات میلاناتِ نیرانہ اور میلاناتِ پرجوش بعض خاص قسم کے کردار کو پسند اور بعض کو ناپسند کرتے ہیں لہذا کرنے سے قاصر رہا ہے اور یہ میلانات کسی منطقی اساس پر قائم نہیں ہوتے بلکہ ان کو صرف اس مواد میں داخل سمجھنا چاہیے جس سے عقلِ علمی کام لیتی ہے۔ یہ لذتِ مفروضہ کہ تمام انسانوں کی خواہشیں حقیقت میں لذت کی خواہشیں ہیں اس توہم کی تائید کرتا ہے کہ ارادہ خواہشوں کو پیدا کرتا، مثلاً تائیا ان میں ترمیم کرتا ہے بشمولیکہ تم صرف اتنا ثابت کر سکو کہ اس عمل سے اچھے لذتی نتائج برآمد ہوں گے۔ اس کے برخلاف ایک عقلی اخلاق اکثر اس امر کو بھلا دیتا ہے کہ اس خام مواد کی فرہمی جس کی بنا پر عقلِ علمی احکام قیمت لگاتی اور ان کو نصب العینوں کی صورت میں پیش کرتی ہے فطرتِ انسانی کے حقیقی تجربوں، جذبول خواہشوں، میلانات اور توقعات سے ہونی چاہیے۔ یہ حکم کہ فطرتِ انسانی کے اس میلان کو کہ بعض قسم کے کردار سے تشفی حاصل کی جائے قدر قیمت حاصل ہے حقیقت میں

۱۔ کوئی لازمی نہیں کہ یہ پسند و بوجا یا کلا ایک مذہبی مسلک، ایک مذہبی علم یا ایک مذہبی جماعت کی ہو۔ لیکن یہ سب سے قطعی اور بنی شکل جو موجودہ زمانے میں اختیار کی گئی ہے میں باور کرتا ہوں کہ یہ اتباع اس غیر مثبت حقیقت کی ایک توجیہ ہے کہ یہ اخلاق کا وہ شعبہ ہے جس کو مذہبی حید سے کھٹلا کر کے ساتھ بریل صدمہ پہنچے گا۔

ایک بلا واسطہ حکم ہے جو اس لفظ کے عام مفہوم کے اعتبار سے تجربے سے اخذ نہیں کیا جاتا۔ لیکن ہم اکثر صورتوں میں یہ نہیں بتا سکتے کہ ہم میں یہ میلان کیوں پیدا ہوا اور نہ اس بات سے انکار کر سکتے ہیں کہ جن ہستیوں کی ساخت مختلف ہوا ان میں دوسری قسم کا کردار ممکن ہے۔ خیر ترین کی طرف مائل ہوگا لے

لے فان ہارٹمن (Von Hartmann) ان معدودے چند تصوری اخلاقیین میں شامل ہے جنہوں نے اس کو کافی طور پر پیش نظر رکھا ہے۔ اس کی رو سے انسان مقصد کے تصورات حقیقی سلسلہ حوادث پر عقل کے انطباق سے حاصل کرتا ہے جن میں موضوعی اخلاقی محرکات داخل ہیں عقل سے لے کر تمام عالم تک جس میں نوع انسان کے موضوعی اخلاقی محرکات بھی شامل ہیں (Ethische Studien p. 181) صفحہ (۱۸۱) ساتھ ہی جب وہ تصوری غایت تک رسائی کرنے کے طریقے کو استقرائی قرار دیتا ہے تو ایسا مسلم ہوتا ہے کہ وہ اس اسی فرق سے متجاہل برت رہا ہے جو ان متضاد عناصر میں بن پر غایت متقل ہے قیمت کو تسلیم کرتا ہے اور انکے وجود واقعی کے محض دعوے میں ہے۔ وہ بظاہر مومن وقت (ص ۱۹) اسی غلطی میں مبتلا ہو جاتا ہے کہ کائنات کے اس میدان سے جو تجربے سے متحقق ہوا ہو استقرائی بدولت اخلاقی غایت کا تصور قائم کرنا چاہتا ہے۔ اور اس کے مغالطے کو مسٹر ہربرٹ اسپنسر نے کے ناقدین نے کافی نمایاں کیا ہے۔ (اخلاقیاتی عقلیں میں) فان ہارٹمن سے بہتر اس بات کا کوئی قدر دان نہیں ہے کہ عقل اخلاقی اس مواد سے کام لے سکتی ہے جس کو نہ تو وہ تسلیم کر سکتی ہے اور نہ پیدا کر سکتی ہے یہ معیار عقل کی تخلیق ہے اور وہ نصب العین جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انسان کو اصل میں کیسا ہونا چاہئے۔ لیکن یہ نصب العین کسی قاعدے پر مبنی نہیں ہے اور نہ کسی اصول کے مطابق قائم کیا گیا ہے بلکہ وہ حاسہ اور ذوق کے حضوری احکام کا ایک مرکب ہے۔ کتاب مذکورہ صدر صفحہ ۹۴۔ وہ بھی کہتا ہے کہ وقت پر ہمارے خواہشوں کی مناسب تنقید اور ان کا انتخاب خود احساسات کی ترمیم کر دیتا ہے صفحہ (۱۹۹)

سوال مثلاً یہ کیا جاتا ہے کہ آیا ماں باپ اور اولاد، نیز بھائی بہن کے باہمی فرائض کی نسبت منظورہ خیال کو خالص افادہ ای حصہ کی مدد سے جائز قرار دیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ کیا یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ یہ خیال بڑی سے بڑی تعداد کی زیادہ سے زیادہ مسترت کے حق میں مُسَدِّد ہے؟ اگر لذتی اور غیر لذتی تخیل مسرت کے اختلاف کو بالائے طاق رکھ دیا جائے تو اس سے زیادہ آسان کام کوئی نہیں رہتا کہ اس نظام کے علمی فوائد کو ثابت کیا جائے، بشرطیکہ تم اس حقیقی میلان کو فرض کر لو کہ ماں اپنی اولاد کے ساتھ نہایت پُر جوش محبت محسوس کرتی ہے، اور تمام نوع انسان کا حقیقی میلان اسی طرف ہے کہ غیروں کے مقابلے میں اپنے عزیزوں کے ساتھ بہت گہری وابستگی محسوس کریں، اور اس بنا پر وہ تسلیم کرتے ہیں کہ رشتہ دار اس بات کے زیادہ مستحق ہیں کہ ان کی خیر خواہی کی جائے۔ اگر اس میلان کو فرض کر لیا جائے تو اس کی بہت انسانی نہ صرف والدین میں بے غرضی پیدا کرتی ہے بلکہ بچوں کی مناسب تعلیم و تربیت کا بھی باعث ہوتی ہے۔ بخلاف اس کے اگر فطرت انسانی کی جذبی ترکیب کو واقعی نظر انداز کر دو تو پھر ان قباحتوں کو نمایاں کرنا نہایت آسان ہو جائے گا جو خاندانی الفت و محبت سے پیدا ہوتی ہیں۔ اور بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ (ص ۱۹۹)۔ اس بیان میں ایک ہی چیز ہے جس پر تجھے اعتراض ہے۔ وہ یہ کہ ایسا معلوم ہوا ہے کہ وہ حکم ذوق کو احساس محسوس کے مرادف سمجھتا ہے جس کے بعد عقل کے نزدیک کچھ نہیں رہ جاتا، بجز اس کام کے کہ حکم لگانے والے کے واقعی احساسات کو جمع کر کے ان کو متحد کیا جائے اور یہ طرح تخیل اس کی اس زبردست استدعا سے غیر متوافق ہے کہ اخلاق کا ایک مطلق اور عقلی معیار قائم ہو چاہیے۔ عقل کا کام صرف یہ نہیں ہے کہ انسانی تجروں کو جمع کر کے ان میں ترتیب و نظم قائم کرے بلکہ اس کے مختلف عناصر کا انتخاب کر کے ان کو قیمت سے منسوب کرے۔

یہ حیرت انگیز ہے کہ نظریاتی مسلمائین اس حقیقت سے چشم پوشی کرتے چلے آئے ہیں کہ ہم حقیقت غامی کو کس طرح سمجھیں کرتے ہیں اور کس طرح کرنا چاہیے۔ ایم لیوی برول (M. Levy-Bruhl) کی اخلاق اور علم اخلاق (La Morale et la Science des mœurs, 1904) جیسی کتابوں میں اس مسئلے کو کوئی نظر انداز کر دیا گیا ہے جس کا اہل تصویر یہ ہے کہ غایت کے وسائل کے علم کو عمر نہایت (یعنی انسانی علوم کی ترکیب) پر مبنی ہونا چاہیے۔ غایت کو کس طرح دریافت کیا جائے اور تصور غایت میں کیا مابعد الطبیعیاتی قدریں ہیں یا یہ مسائل ہیں جن کو وہ دینی سمجھتا ہے۔ اس کی اس علامت تصنیف میں جو اوجہ شہیت سے توجہ نہیں لیتی ہے اس بات کا ناک اشارہ نہیں بلکہ اس کتاب کا مصنف ان کا مطلب سمجھنے پر قادر ہے۔

ساتھ ہی اس معاشرے کی اعلیٰ ترین لذتی اور اخلاقی افضلیت بھی جس کی رو سے تمام بزرگوں کو باپ اور تمام ہم عمروں کو بھائی سمجھا جاتا ہے۔ فلاطون نے یہی استدلال کیا تھا اور اس کی غلطی صرف اس میں تھی کہ اس نے فرض کر لیا تھا کہ عقل، فطرت، انسانی کے حقیقی جذبہ میلانات سے استصواب کیے بغیر اخلاقی احکام لگا سکتی ہے یا یہ کہ فطرت انسانی بہت زیادہ تغیر پذیر ہے۔ حاسہ اخلاق کے مسلک اس دعوے میں حق بجانب ہیں کہ ہمارے احکام اخلاقی ایک حد تک ان احساسات و جذبات پر منحصر ہیں جن کی مدد سے ہم قدرۃ مختلف اقسام کے کردار پر غور کرتے ہیں اور یہ کہ کردار کو صحیح یا غلط سمجھنے سے پہلے اس امر کی ضرورت ہے کہ ان احساسات و جذبات کا جائزہ لیا جائے اگر فطرت انسانی کا حقیقی میلان یہ ہو تا کہ جو شخص آنکھوں کے سامنے ہے اس کے ساتھ زیادہ مستعدی سے عمیق ہمدردی کا اظہار کیا جائے تو اس بات کو ثابت کرنا ناممکن ہوتا کہ وہ در رہنے والے کے مقابلے میں اپنے پڑوسی کی مصیبت میں مدد کرنا زیادہ ضروری فرض ہے۔ اس آخری مثال سے اخلاقی صداقت کے دوسرے رخ کی اہمیت کی طرف توجہ مبذول کرانے میں بڑی مدد ملے گی۔ اگر عقل پر لازم ہے کہ یہ حکم لگانے سے پہلے کہ کن وسائل سے زیادہ ترنیک ارادے کا تحقق ممکن ہے ان احساسات و جذبات کا جائزہ لے جو ہماری اخلاقی فطرت کا ایک جزو ہیں، لیکن ہم اس امر کو گوارا نہیں کر سکتے کہ احساس کی اصلی قوت اخلاقی پسندیدگی یا ناپسندی کا واحد معیار قرار پائے۔ اخلاقی ترقی ایک بڑی حد تک اس امر پر منحصر ہے کہ ارادوی اور غور کردہ احکام کو اتفاقی اور تغیر پذیر جذبات کا قائم مقام بنایا جائے۔ اور بعض دفعہ عقل کا استعمال خود جذبات پر دغلی کرتا ہے۔ ہم جب ذہنی طور پر مصیبت زدہ انسانوں کے مطالبات کو، جو ہماری نظر سے اوجھل ہیں تسلیم کرنے لگتے ہیں تو ممکن ہے کہ ہم ان سے ایک ایسی ہمدردی محسوس کرتے لگیں جو اس خاص مجرد واقعات کے مقابلے میں کہ ایک انسان کی قدر و قیمت کو جغرافیائی اعتبار راست اور نسلی برکتوں سے بالکل بے تعلق رکھنا چاہیے، مکمل مختلف ہے اور ایک محرک عمل کی

سہ جہم کا یہ دعویٰ صحیح تھا کہ ایک اوسط انسان میں (قطع نظر منطقہ قائل یا عقلی اعتبار سے) ذہن کی صفات خود غرضی اور محدود دنیا بینی پر مشتمل ہیں۔ - Treatise - کتاب تیسری حصہ ۱۰۰ منہج فیصل دومری)۔

حیثیت سے بہت زیادہ قوی بھی ہے۔ حتیٰ کہ اخلاقی احساس کو عقل ہی کے زیرِ اقتدار اور زیرِ ہدایت رہنا چاہیے۔ اور واقعہ یہ ہے کہ 'اعلیٰ' اور 'ادنیٰ' احساس کا فرق ایک بڑی حد تک ایک مجرد احساس، جو غیر اخلاقی فطرتوں میں موجود ہے، اور اس احساس کے فرق پر عقل ہے جو عقل انسانی کے تحت دار و ہدایت کی بدولت ایک نئی صورت اختیار کرتا ہے۔ عقل جس قدر قیمت کا حکم رکھتی ہے اس کی ہدایت احساسات نہیں ہوتی بلکہ اصلی احساسات مواد فراہم کرتے ہیں جن کی مدد سے عقل حیات انسانی کے لیے ایک متوافقی اور اہم آہنگ نصب العین قائم کرتی ہے عقل نئے احساسات ایجاد نہیں کر سکتی، لیکن وہ انسانی کردار کو اس طرح منظم کر سکتی ہے کہ اس سے ان احساسات کی بڑی سے بڑی تعداد پیدا ہو سکے جن میں اس کو سب سے زیادہ قیمت نظر آئے اور یہ کہ کردار کی باقاعدگی بعض وقت ٹھیک و سی احساسات پیدا کرتی ہے جو عقل کے مقرر کردہ نصب العین کے مطابق ہو۔

۵

اخلاقیات میں حاسہ اخلاق کے عقیدے کے خلاف جو اعتراضات پیدا ہوتے ہیں وہ مادی طور پر وہی ہیں جو ان نظامات پر وارد ہو سکتے ہیں جن میں استعداد اخلاق کوئی نفسیہ ایک الگ احساس (sui generis) کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے (جو نہ تو عقل پر مشتمل ہے اور نہ احساس پر)۔ پادری ٹیلر نے، جیسا کہ ہم کو معلوم ہو چکا ہے، خاص حاسہ اخلاق کے تمام نظریات کے اساسی تقصیر کو معلوم کر لیا ہے یہ کہ وہ ان بات کی کوئی وجہ نہیں بتا سکتے کہ کیوں حاسہ اخلاق کے اس احساس کو دوسرے احساسات پر افضلیت دی جائے۔ کوئی حاسہ اخلاق سنہ نہیں ہو سکتا۔ نہ تو تعمیر کے جوہر میں عقل ہے۔ خود پادری تیلر کے نزدیک 'کم سے کم جب کہ وہ اپنے خطبات (Sermons) کی تصنیف کر رہا تھا، غالباً ضمیر کی سند محض عقل کی سند تھی۔ وہ عادتاً ضمیر کے لیے

مہصول تال کی مترادف اصطلاح استعمال کرتا ہے اور بعض وقت وہ اس کو صاف طور پر عقل سے موسوم کرتا ہے لیکن اس کے بعض شاکر دوں کو (جن میں ڈاکٹر مارتینوب سے سربراہ آوردہ نایندہ ہے) اس عینیت کے تسلیم کرنے سے انکار ہے۔ چونکہ استعداد ہمارے ذہنی فطرت کا جزو ہے اور نہ کسی قسم کا احساس یا جذبہ اس لیے اس کا تصور قائم کرنا اس قدر دشوار ہے کہ اس خیال پر تنقید کرنا آسان نہیں۔ شاید آرمینیو کے دعوے کی نسبت خود اسی کا بیان نقل کر دینا اور ان پچیدگیوں کے سرچشمے کا سراغ لگانا کافی ہے جس میں وہ خود جا پڑتا ہے :

’اور جب ہم ان کے ربط کو جانچنے کے لیے ان کو مقابل میں رکھتے ہیں اور ان کے مواد پر غور کرتے ہیں تو فوراً پتہ چل جاتا ہے کہ جو خط وخال ہمارے استخوان میں موجود اور ہماری مرضی سے غائب ہیں بالکل ہی تمام اخلاقی خصوصیات پرش ہیں جہاں حکم انہی اخلاقی صفت حاصل کرتا ہے۔ اگر اس سلسلے سے اتفاق کر دے کہ جب ایک قطع ناقص کے کوئی دو ایک سمتی نصف قطر جن کے سرے قطع ناقص کے کھیرے پر ملیں ہمیشہ باہم قاطع محور کے مساوی ہوتے ہیں اور اس دعوے سے اختلاف کر دے کہ وہ ہمیشہ ایک دوسرے کے مساوی ہوتے ہیں تو مجھے ان صحیح اور غلط ارادوں کی وجہ سے علی الترتیب کوئی طمانیت نفس اور ملاست ضمیر کا تجربہ نہ ہو گا۔ میں نہ تو اس صداقت کی قدر کرتا ہوں اور نہ عدم صداقت کی بے قدری اور نہ ہی اس ذہن کی جوان کے زیر حکم ہے۔ اگر مجھے اس اعتقاد کی جزائے تو اس لغویت سے ندامت ہوگی اور بے اعتقادگی کی سزا ملے تو نا انصافی پر غصہ آئے گا۔ لیکن یہ تجربات جو عقل کے ہاں اور نہیں سے قاصر رہتے ہیں ان اخلاقی وجدانات کا مجموعہ میں جو ضمیر کے ہاں اور نہیں کی طرف متوجہ ہیں۔ اس بنا پر بجز انکار و تکرار کی عریاں صداقت کے ان میں کوئی چیز مشترک نہیں ہے۔ اور یہ امر صاف ظاہر ہے کہ سلسلہ یا غیر سلسلہ پسند بالکل مختلف ہے۔‘

سطح ثالث مجدد دوم ص ۷۷۔ اس اعتراف پر غور کر دے کہ ایک حیثیت سے ہماری فطرت کے ہر تجربہ کو ذہنی قرار دیا جاسکتا ہے۔ . . . (جوئسن) (passions)

اس 'انکار' میں بہت کچھ صلاحیت ہے۔ ڈاکٹر ٹارٹینو کے اعتراضات حقیقت میں جس چیز کو ظاہر کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ اخلاقی حکم دراصل اور قسم کے احکام سے نوعیت میں جدا ہے۔ جب ایک کردار کو عقلی یا معقول کہا جاتا ہے تو وہ بے شبہ ایک الگ چیز ہے اور مقدمات سے جو منطقی نتیجہ نکالا جاتا ہے وہ الگ۔ اگر ہم 'معقول' اور صاحب کو متروکات کی حیثیت دیں تو اس سے یہ نہیں صادق آتا کہ ہم اس بات میں امتیاز نہیں کر سکتے کہ معقول یا، سوچنے میں معقول اور عمل کرنے میں معقول میں کتنا عظیم الشان فرق ہے۔ اس اعتبار سے یہ بالکل درست ہے کہ اخلاقی حکم میں ایک ایسا عنصر داخل ہے جو ریاضیاتی حکم میں نہیں پایا جاتا۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ عنصر محض ایک 'جوش جذبہ' ہے۔ اگرچہ یہ ممکن ہے کہ یہ جوش حکم کے ساتھ کم و بیش غیر منطقی طور پر وابستہ ہو۔ اس سے زیادہ اہم بات کوئی نہیں ہو سکتی کہ حکم اخلاق کی ممتاز (sui generis) خصوصیت پر زور دیا جائے یعنی نوعی اور قیمت کے اس تصور پر جو اس کے جوہر پر مشتمل ہے لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس نوعیت کے احکام کے لیے ایک جداگانہ استعداد ایجاد کرنے کی ضرورت ہے۔ ہم زمان و مکان میں غلط محسوس نہیں کر رہے ہیں کیونکہ ہم دونوں کے تصورات کو ذہنی مبداء سے منسوب کرتے ہیں۔ اور اگر ہم چاہیں تو عقل عملی کو عقل فاکرہ سے ایک الگ استعداد قرار دینا ممکن ہے۔ یہ تو صرف اختلاف الفاظ ہے۔ ہم اس سے صرف یہ مراد لیتے ہیں کہ وہ ایک ہی ذات عقلی کے دو متمایز پہلو ہیں۔ ایک اہم بات جس کو تسلیم کرنا چاہیے یہ ہے کہ احکام اخلاق میں علی الاطلاق صداقت یا کذب پایا جاتا ہے جو تمام نوع انسان کے حق میں مساوی طور پر صحیح ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ اور جذبہ (emotion) خود بھی ہمارے اندر فکر سے خالی نہیں ہیں اور ان کو ہمیشہ اکٹارتا ہوا کہا جاسکتا ہے (صفحہ ۱۷۱)۔ اگر ہمارے اخلاقی اداکار میں فکر بے توجہی چیز کے متعلق بھی فکر ہونا چاہیے اور وہ چیز بالکل وہی حقیقت اور اک نہیں ہو سکتی۔

۱۷۱۔ یہ تمام نوع انسان کے حق میں صحیح تو ہوتے ہیں لیکن سب مساوی طور پر لازم نہیں آتے۔ تمام نوع انسان کو چاہیے کہ ان کو اس حیثیت سے تسلیم کرے کہ وہ ان سب بہتوں پر صادق آتے ہیں جن کی ساخت انسانوں کی ساخت کی سی ہو۔ اخلاق کے اصول اساسی کو تو ان تمام وجودوں میں بے تمیز مساوی ہونا چاہیے لیکن تفصیلات کا مساوی ہونا ضروری نہیں۔

اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو ان کو عقل سے منسوب کرنا بالکل ایک تندرستی کا معلوم ہوتا ہے۔ ایک حالیہ کوشش میں جو پروفیسر گیزیکی (Professor Gizecki) کی طرف سے اخلاق میں قدیم حاشہ اخلاق کے خیال کو بحال کرنے کی نیت سے جاری رکھی گئی ہے عقلیت ہی اصول کے خلاف بھی اسی سے ملتا جلتا اعتراض کیا گیا ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس کا طرز استدلال بھی انھیں غلط فہمیوں کا شکار اور انھیں مراعات کا متقاضی ہے جو حاشہ اخلاق کے قدیم انگریزی خیال اور ڈاکٹر ٹامینو کے فلسفہ خمیر میں پیدا ہو گئی ہیں لیکن گزیک کی کا ایک اعتراض مزید توضیح کا محتاج ہے حقیقت میں ایک سربراہ اور وہ مسلم فلسفہ کو ٹھنڈے دل سے یہ استدلال کرتے ہوئے دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ اگر عقلیت ہی اصول صحیح ہے تو سب سے زیادہ ذہین آدمی اخلاقی حیثیت سے سب اچھا ہو گا اور سب کے سب ذہن سب سے بڑا ہو جائے گا جیسا کہ پہلے ذکر آچکا ہے، میری نظیر سب سے پہلے اُس حیدر گئی پر جاتی ہے۔ جو ایک انسان کے فرض اور اس فرض کی تعمیل میں پیدا ہوتی ہے۔ لیکن ہے کہ نواب اپنے فرض کو مصافحہ طور پر محسوس کریں لیکن وہ ہمیشہ اس کی تعمیل نہیں کرتے۔ اخلاق کے متعلق کوئی شخص گوئیٹے یا کوکرنج سے زیادہ حسن و خوبی کے ساتھ گفتگو نہیں کر سکتا۔ لیکن صرف یہی نہیں بلکہ یہ بھی صحیح نہیں ہے کہ عقلیت ہی اصول کی رو سے سب سے زیادہ ذہین انسان اپنے فرض کو بہترین طریقے سے جانتا ہے۔ کیونکہ ذہانت کی کئی خصوصیات یا مہینے یا پہلو ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ جس شخص میں اعلیٰ ریاضیاتی قابلیت ہو وہ جو ہر سخن یا طرزِ زاد کی قیمت سے حیرت انگیز طور پر محروم ہو، اور فنِ مصوری یا شاعری کے حق میں تو بالکل ہی اندھا ہو لیکن اس کے برعکس ایک مصور اور ایک ادیب ریاضیات سے غیر معمولی طور پر عاری ہوں۔ اکثر دیکھا گیا ہے کہ شعر امویقی سے کلیتہً محروم ہوتے ہیں۔ سرسری طور پر شاید یہ کہا جاسکتا ہے کہ جس شخص میں ایک خیر کی اعلیٰ استعداد ہو اس میں دوسری چیزوں کے متعلق بھی عموماً اوسط سے زیادہ قابلیت

۱ (An Introduction to the Study of Ethics) حوی۔ ام گزیک کی حین سے (Staunton) Coit. Ph. D.) نے اخذ کیا ہے، صفحہ ۸۰۔ یہ کتاب اس سے پہلے ۱۸۸۰ء میں (A Student's Manual of Ethical Philosophy) کے نام سے شائع ہوئی تھی۔

ہوتی ہے۔ لیکن اس قاعدے کے کئی مستثنیات ہیں۔ اسی طرح یہ بھی بالکل سرسری طور پر درست ہے کہ اعلیٰ قابلیت کے لوگ ادنیٰ ذہنی قابلیت رکھنے والوں کے مقابلے میں بحیثیت مجموعی اخلاقی قدردانی (اور حتیٰ کہ اعلیٰ اخلاق) کے زیادہ قابل ہوتے ہیں۔ ایک مجرمانہ انداز ذہنیت رکھنے والے شخص کی نسبت براہتہ جو خیالات پیدا ہوتے ہیں ممکن ہے کہ ہم ان پر اعتماد نہ کریں۔ لیکن اتنا تو یقین ہے کہ جرائم پیشہ اشخاص کی ذہنی قابلیت عموماً ادنیٰ درجے کی ہوتی ہے۔ مگر یہ بھی بالکل ممکن ہے بلکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جن افراد کی ذہنیت اور حیثیت سے قابل لحاظ نہیں ہوتی ان میں حواس و خطا کے امتیاز کا تعقل پایا جائے۔ ذہین اشخاص بعض دفعہ اس خصوص میں بہت ہی کمزور ہوتے ہیں۔ اس کو اخلاقی عقلیت کا بے تنگ نظر فرقہ بھی تسلیم کرے گا۔ لیکن ان صفحات میں یہ بحث اچھی ہے کہ اگرچہ اخلاقی امتیازات کا تصور خود بھی ایک ذہنی عمل ہے، لیکن اس ذہنی استعداد کا استعمال عموماً ایک خاص جذبہ یا چمک کو مشروط قرار دیتا اور اس کو مفروضہ بھی کر لے۔ اگر ایک خاص جذبہ ہم سے مفقود ہوتا تو ہم بعض اخلاقی احکام ہرگز نہیں لگا سکتے۔ اور جب اس جذبے کو فرض کر لیا جائے تو حکم اخلاق عموماً ایک نہایت آسان کام رہ جاتا ہے۔ لیکن ذہنی احکام کا مرتبہ اس وجہ سے نہیں ٹھٹھاتا کہ غیر ذہنی اشخاص میں بھی ان کی استعداد ہوتی ہے۔ میر خیال ہے کہ جالیاتی استعداد کا بھی یہی حال ہے۔ موسیقینا استعداد کی ذہنی خصوصیت (نہایت مجرد نوعیت کے تفکر کی استعداد کے ساتھ اس کے قریبی تعلق) کی نسبت یہ ثبوت ملتا ہے کہ اس میں موسیقی اور ریاضیات کی صلاحیت ایک ساتھ موجود ہوتی ہے۔ تاہم فقط ذہن ہی ایک شخص کو موسیقی کا عالم نہیں بنا سکتا۔ موسیقینانہ جدت طرازی یا موسیقی کی اعلیٰ قدردانی کے لیے بعض خاص قسم کے جذبات کی قابلیت درکار ہے۔ یہی حال اخلاقی استعداد کا ہے۔ اس کا تعلق ذہن سے ہے۔ اس کے باوجود وہ جذباتی قابلیت کے فقدان کی بدولت اپنا بیچ یا گمراہ ہو جاتا ہے۔ غالباً متعصب اور پرجوش لوگوں کا حال اکثر یہی رہا ہے، جن میں فرض کا غیر معمولی احساس یا کسی نہ کسی قسم کے نصب العین کے ساتھ غیر معمولی شغف تھا لیکن وہ انسانی الفت و محبت سے قریباً عاری تھے بعض افراد میں ممکن ہے کہ جذبے کی اصلی قابلیت کے فقدان کی وجہ سے اخلاقی حکم میں نرمی بہت کم ہو۔ اس کے

باوجود اکثر ایسا ہوتا ہے کہ بن لوگوں میں احکام قیمت لگانے کی اعلیٰ ذہنی استعدادات موجود ہوں وہ حقیقی زندگی میں بہت کم بصیرت نظر کرتے ہیں۔ کیونکہ صحیح ارادہ کرنے میں ان کی شخصی ناکامی یا ناموافق اخلاقی ماحول کی وجہ سے وہ اپنی پوری قابلیتوں کے ساتھ عمل کرنے سے قاصر ہیں۔ حکم لگانے والی عقل اور عمل کرنے والا ارادہ ایک ہی چیز نہیں ہیں۔ لیکن ایک ہی ذات کے دو پہلو ہیں اور ایک دوسرے پر نہایت قوت کے ساتھ عمل اور رد عمل کرتے ہیں۔ اس مقولے کا کہ اطاعت روحانی علم کا وسیلہ ہے، جہل پسندی (Obscurantism) اور تعصب کی وجہ سے غلط استعمال ہوا ہے، تاہم وہ نفسیات اخلاقی میں ایک نہایت اہم حقیقت کو ظاہر کرتا ہے۔

۶

شاید بعض لوگ یہ خیال کریں کہ میں نے قیمت کے عقلی حکم اور ان جذبات کے قریبی تعلق کو جن کے ساتھ وہ عاؤ و وابستہ ہے کافی وضاحت کے ساتھ نہیں بیان کیا ہے۔ بعض معلمین اخلاق باوجود اس امر کو تسلیم کرنے کے کہ تصوراتی منطقی اعتبار سے اس جذبے سے متاثر ہے جس سے صحیح کردار کا قصد کیا جاتا ہے، اس امر پر مصر ہیں کہ یہ دونوں حقیقت میں اس قدر غیر مناسک ہیں کہ جو ذہن ایک خاص اخلاقی جذبے سے معرا ہو وہ نہ تو اخلاقی حکم لگا سکتا ہے اور نہ یہ حکم اس کے حق میں منہی خیر ہو سکتا ہے۔ میرے ایک دوست جو اسی خیال پر قائم ہیں لکھتے ہیں کہ ”عقل“ اور ”احساس“ جو احکام اخلاق میں پائے جاتے ہیں اگرچہ بے شبہ قابل امتیاز ہیں لیکن وہ نہ صرف ہمیشہ باہم متحد ہیں بلکہ اگر ان میں سے کسی ایک کو دوسرے سے جدا کر دیا جائے تو دونوں ناقابل فہم ہو جاتے ہیں۔ حکم کہ ”وہ صائب“ ہے ایک اخلاقی حکم نہیں ہو سکتا تاؤتھیکہ حکم لگانے والے شخص میں کم و بیش اخلاقی جذبہ موجود نہ ہو (کیونکہ جب یہ حکم کہ ”یہ صائب ہے“ ایک لمحہ میں نے اس نظریے کو کہیں قلمبند شدہ صورت میں نہیں پایا، اگرچہ مسکوڑ کے نہایت سستہ اصحاب کے حلقے میں مشہور ہے۔ اور اس کی تائید میں ایک خانگی خط کا حوالہ دینا کافی سمجھتا ہوں۔

سند کی بنیاد پر قائم ہے تو اخلاقی جذبے اور اصلی حکم کا مبدا اسند ہوتا ہے نہ کہ ایک خاص نقطہ۔ اور جب تک اس جذبے میں کلیت نہ ہو تب تک اس کو اخلاقی مرتبہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ میری رائے میں آپ کا بھی یہی خیال ہے۔ اور شاید آپ بھی ایک ایسے طرز بیان سے احساسات کے ساتھ گریز کریں گے جس سے ان کی مقاربت (مقابلہ + احساس) کا خیال پیدا ہو جو یقیناً غیر تشفی بخش ہے اور اس چیز پر دلالت کرتا ہے جو ایک طرف ہیوم اور دوسری طرف کانٹ کی زبان میں ناکافی سمجھی جاتی ہے۔ اس قسم کی تنقید کا میرے نزدیک حسب ذیل جواب ہو گا۔

(۱) محض مقاربت (Juxtaposition) کی تجویز کے متعلق میں نے قطعی طور پر تسلیم کر لیا ہے کہ تمام صورتوں میں کوئی احساس جزوی طور پر حکم کی بنیاد ہوتا ہے۔ جب صورت حال یہ ہے تو احساس کے بغیر کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا لیکن جو احساس اخلاقی حکم کی اساس ہو وہ میرے خیال میں ہمیشہ کوئی مخصوص اخلاقی نوعیت یا اعلیٰ قسم کا نہیں ہوتا بعض مثالوں میں یہ حکم ایک خاص قسم کے اعلیٰ جذبے پر دلالت کرتا ہے لیکن ہر صورت میں ایسا نہیں ہوتا۔ اور بعض اور مثالوں میں وہی ایک احساس جو حکم کی اساس پر دلالت کرے دوسروں کی سادہ لذت یا الم پر مشتمل ہوتا ہے اگرچہ جب تک ہم کو ذاتی طور پر لذت و الم کا تصور ابھرتا ہے نہ ہو ہم نہیں معلوم کر سکتے کہ دوسروں میں کوہ کیا اثر پیدا کرتی ہے اس کی خدمت کے لیے صرف اتنی بات معلوم کرنا میرے لیے کافی ہے کہ فیقتل دوسروں کے الم کا باعث ہوتا ہے۔ ہمارا ذہن ان بدیہی حقایق کا ادراک کر سکتا ہے کہ الم خیر کی نفی ہے اور یہ کہ ترقی غیر میں مدد دینا چاہیے۔ دراصل ایسے کتنے انسان ہیں جو اس صداقت کو معلوم کر سکتے ہیں بغیر اس کے کہ ایذا رسانی سے اجتناب کرنے کا جب مذہب خواہ وہ ضعیف ترین ہی کیوں نہ ہو ان کے تجربے میں آئے یا اس سے احتراز کرنے کا کم سے کم ادنیٰ ترین میلان ان میں پایا جائے تجربی نفسیات کا ایک مسئلہ ہے جس کے متعلق میں اپنی قطعی رائے دینا نہیں چاہتا لیکن مجھے اس مفروضے میں کوئی داخلی تناقض نظر نہیں آتا کہ اس قسم کے انسان بھی پیدا ہو سکتے ہیں یقیناً کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جن کی طرف سے یہ حکم لگایا جاتا ہے لیکن ان میں اخلاقی جذبے اور اخلاقی میلان کی اس قدر کمی ہوتی ہے کہ ان سے اس حکم کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔

(۲) اور جو انسان اخلاقی جذبے سے کلیتہً محروم نہ ہوں ان میں بعض اخلاقی احکام ایک حقیقت نفس الامر کی حیثیت سے کسی جذبے کے ہمراہ نہیں ہوتے۔ اگرچہ یہ ممکن ہے کہ وہی حکم دوسرے موقعوں پر نہایت قوی جذبہ پیدا کرے۔ یہ کہ لذت اچھی چیز ہے اور الم بری (ایسا کہ خود میری جڑ، ہی اور ادنی لذت اچھی ہے اور جو ہر کار خود میری اپنی یا دوسروں کی لذت میں داخلت کرے وہ غلط ہے) ایک ایسا مسئلہ ہے جس کو بغیر کسی جذبے کے تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ تاہم یہی وہ سلسلہ ہے جو ایک ظالم یا فعل کو مردود ٹھہرانے میں ایک اساس غائی کے طور پر میرے کام آتا ہے اور جو ممکن ہے کہ مجھ میں سخت غصے کا احساس پیدا کر دے۔ اس بات پر زور دینا نظریہ شہیت سے میرے نزدیک نہایت اہم ہے کہ خیر اور مصائب کے ذہنی مقولات اس منجیدہ اور احصائی حکم میں بھی کہ ایک جھوٹی لذت کی خاطر بری لذت کو (خواہ وہ کسی کی لذت ہو) ترک کر دینا غیر معقول ہے اتنی ہی وضاحت کے ساتھ موجود ہیں جتنی کہ بعض بہادر یا افعال یا ایثار کے متعلق ہمارے پُر جوش پسندیدگی میں۔

(۳) بے شبہ اگر ہم چاہیں تو اپنے تصور خیر و شر اور صواب و خطا میں اس جذبے کو بھی شامل کر سکتے ہیں جس کو یہ مقولات معمولی فطرت کے لوگوں میں پیدا کرتے ہیں۔ اس اصول کے مطابق کہ ہم کسی چیز سے اس وقت تک پوری طرح واقف نہیں ہوتے جب تک کہ ہم اس کے تمام اضافات کو نہ جان لیں بے شک یہ کہا جائے گا کہ ہم صواب و خطا کے معنی اس وقت تک پوری طرح نہیں سمجھ سکتے جب تک کہ ہم اپنی جذبی فطرت کے ان حقایق پر غور نہ کریں۔ جو شخص اس جذبے کے قابل نہ ہو اس کے حق میں یہ الفاظ بے شبہ ان تمام مطالب کے حامل نہ ہوں گے جو اس شخص کے حق میں ہوں گے جس میں اس کی قابلیت ہو۔ لیکن میں یہ تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہوں کہ یہ جذبہ اس کے نزدیک بے معنی ہو گا۔ اس کے نزدیک یہ جذبہ نہ صرف معنی خیز ہو گا، بلکہ میرا دعویٰ ہے کہ وہ اس اخلاقی حکم کا جو ہر بھی بے بشر طیکہ اس پر محض ایک حکم کی حیثیت سے غور کیا جائے معلوم ایسا ہوتا ہے کہ تصور خیر و شر اور صواب و خطا فکریں اس جذبے سے جو ان کے ہمراہ ہو، اتنا ہی متاثر ہے جتنا کہ تصور وارثہ اس جالیاتی احساس سے جو ممکن ہے کہ قیضہ اس سے غیر منفک ہو۔ جو احساس حکم اطلاق کے

ساتھ وابستہ ہے اس کی مزید علی اہمیت پر اصرار کرنا یہاں بے محل ہوگا۔
 (۴) استدلال کا لفظ صواب سے مراد صرف وہ جذبات ہیں جن کے
 ہر اعمو یا اخلاقی تجربے کے علی ترمایح میں اخلاقی احکام ہوتے ہیں، میری نظر میں مزید
 اعتراض کے قابل معلوم ہوتا ہے۔ میں ایک ایسے جزوی جذبے کے وجود کو جو بطور خاص
 'اخلاقی' ہو تسلیم کرنے سے قاصر ہوں۔ ایک ذہنی قوتوں کو تمام فہم و ادراک کے
 حق میں باطل یکساں ہونا چاہیے، اگرچہ ذہنی ترقی کی مختلف منازل میں اس کے تفتل کی
 وضاحت، مہارت اور کفایت کے مدارج بڑھتے گھٹتے رہتے ہیں۔ لیکن جذبہ لازماً
 ایک تغیر پذیر اور موضوعی چیز ہے اور جو جذبے نیک یا بد کرداری سے تیز اس سے پیدا
 ہونے والی پسندیدگی یا ناپسندیدگی کے احکام سے پیدا ہوتے ہیں وہ اس کیلئے سے
 مستثنیٰ نہیں ہیں۔ یہ جذبات مختلف تسلسلوں، مختلف افراد اور زندگی کے مختلف عہدوں
 میں مختلف ہوتے ہیں۔ حتیٰ کہ یہ ایک ہی فرد میں تغیر مزاج و حالات کے ساتھ ساتھ روز بروز
 بدلتے جاتے ہیں مختلف قسم کی نیک یا بد کرداری کی وجہ سے جو جذبات پیدا ہوتے ہیں
 وہ بھی نہایت مختلف ہوتے ہیں، یہاں تک کہ جب ذہنی پسندیدگی یا ناپسندیدگی سادھی
 ہو۔ بہت کم لوگ ایسے ہوں گے جو ایک معمولی انصاف پر ہی گرم جوشی سے پسندیدگی کا
 اظہار کریں گے جیسے کہ ایک سخاوت و فیاضی کے کام پر۔ تاہم انصاف اتنی ہی اہم چیز
 ہے جتنی کہ فیاضی۔ جب میں ایک قتل عام کو ناروا قرار دیتا ہوں تو میرا حکم بالکل غیر متبدل ہوگا
 خواہ یہ واقعہ لندن کے گلی کوچوں میں پیش آئے اور قاتل و مقتول دونوں انگریز ہوں،
 یا تینک میں، اور قاتل و مقتول دونوں چینی ہوں لیکن میرا جذبہ نوعیت اور شدت میں
 غالباً نہایت مختلف ہوگا۔ حتیٰ کہ جن سیرتوں سے غیر معمولی اخلاقی سرگرمی ظاہر ہوتی ہے

۱۴۸
 پس ایسا کوئی مستقل حارہ نہیں ہے جس کو حارہ اخلاقی کہا جائے اور جو دوسرے
 جو اس سے مختلف ہو لیکن ہر حارہ اپنے سیلان کی حد تک کم و بیش تمام اخلاقی مسلمات
 کے لیے موزوں ہوتا ہے یا ان کی کم و بیش تردید کرتا ہے (خان لارٹن۔ اخلاقی ضمیر)

ان کے متعلق بھی اس بات کو فرض کرنے کے تمام اسباب موجود ہیں کہ جو جذبہ اُن کے اخلاقیاتی افکار کے ہمراہ ہوتا ہے وہ یقیناً نہایت مختلف قسم کا ہوتا ہے۔ یہ غیر غلب ہے کہ جان وزلی (John Wesley) کا سائنسنگل کبھی سینٹ فرانسس کی رحم دلی کو محسوس کر سکے۔ یا جان اسٹوارٹ مل کی سہی درد مند فطرت میں احساس فرض وہ جذبہی انداز اختیار کر سکتا جو اس فلسفی کی فطرت میں داخل ہو چکا تھا جس کی شخصی سیرت نے ہمیشہ کے لیے نظریہ ”حکیم اخلاقی“ پر اپنی مہر لگا دی ہے۔ یہ کہنا کہ متوالہ قیمت یا فرض کاٹٹ کے دماغ میں جس طرح موجود تھا اسی طرح قہ کے دماغ میں بھی تھا، خواہ آخر الذکر کی مابعد الطبیعیات اس کے وجود کو تسلیم کرنے سے قاصر ہی کیوں نہ رہی ہو، ایک ایسا دعویٰ ہے جو میرے حق میں ناقابل فہم نہیں ہے، اور میں اس بات کو تسلیم بھی کرتا ہوں۔ آیا ان کے احکام کے جذبہی لوازمات بھی بالکل متوافق تھے ایک ایسا نفسیاتی سوال ہے جس کا تعین اولیاتی حیثیت سے نہایت ہیجا اعتقادیت پر مبنی ہو گا۔ پس اگر اس دعوے کا کہ ایک اخلاقی جذبہ کلیت کا مستحق ہے یہ مطلب ہو کہ تمام ذمی اخلاق انخاص میں ایک ہی جذبہ ہو جن ہو نا چاہیے، تو اس مفروضے کی کوئی وجہ میری سمجھ میں نہیں آتی۔ اور نہ میں حقیقت میں اس ادعا کا کھیاں مطلب سمجھ سکتا ہوں کہ ہر جذبہ خواہ وہ کوئی ہو، کلیت کا مستحق ہے۔ میں اس امر کو تسلیم کرتا ہوں کہ جب میں ایک خاص جذبے میں قدر و قیمت کو تسلیم کرتا ہوں تو میرا حکم کلیت کا مستحق ہے۔ مجھے اس بات کا اعتراف ہے کہ مختلف اقسام کے اخلاقی جذبات میں اعلیٰ درجے کی ذاتی قدر و قیمت بھی ہو سکتی ہے۔ اور میں اس بات کو نہیں سمجھ سکتا کہ کیوں اس کی ایک بزدلی قسم کو داحد اخلاقی جذبہ قرار دوں جس کے غیاب میں کوئی حکم اخلاقی حکم کی صورت اختیار نہیں کر سکتا۔ بے شبہ یہ اصرار کیا جاسکتا ہے کہ ایک نصب العین انسان بالکل یکساں حالات میں ایک ہی نوعیت کا جذبہ محسوس کرے گا۔ یہ فراڈتوار بحث ہے، کیونکہ ایک ایسی فطرت کے لیے حقیقی معنی میں انسانی فطرت کی شکل اختیار کرنا چاہے ایک قسم کی تحدید، اور بنی ازل ایک قسم کی انفرادیت، ناگزیر معلوم ہوتی ہے۔ اس بحث کے متعلق خواہ کچھ ہی خیال ہو لیکن یہ دعویٰ اس قول کی اساس نہیں بن سکتا کہ عالم تخیل میں حکم جذبے سے کلیتہً متاثر نہیں ہے بلکہ ہے کہ ایک نصب العین انسان شدید کو نیاتی جذبے کے

بغیر عالمگیر تجاذب کا تصور نہ کر سکے لیکن یہ بات اس دعوے کی اساس نہیں بن سکتی کہ ایک طبیعی کوکب نے ساری عمر میں ایک لمحے کے لیے بھی کبھی کونیاتی جذبہ انعکوس نہ کیا ہو عالمگیر جاذبیت سے سراسر نابلد ہونا چاہیے۔

(۵) جیسا کہ میں ثابت کر چکا ہوں صرف چند مخصوص اخلاقیاتی احکام ایسے ہیں جو محض اس شعور کی طرف سے نہیں لگائے جاسکتے جس سے بعض جذبات کی قابلیت مفقود ہو۔ اس صورت میں، جو اس کی ٹھیک مثال ہے، یہ احکام حیات انسانی کے عناصر کی طرح ان جذبات کی قیمت پر منحصر ہوتے ہیں۔ اگر کوئی شعور ان تمام اعلیٰ (جمالیاتی، ذہنی، اجتماعی، اخلاقی) احساسات سے محروم ہے جن کو ترقی یافتہ شعور اخلاق قیمت سے منسوب کرتا ہے تو اس کا نصب العین یقیناً محدود اخلاق اور صحیح اخلاقی پر مبنی ہو گا۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ صواب و خطا کے تصور کو معنی سے مزین نہ کر سکے گا یا ابتدائی اخلاق کے آسان مسائل پر صحیح حکم لگانے کے قابل نہ ہو گا۔ اس کے باوجود یہ ممکن ہے کہ مثلاً وہ اس فرد کی غلطی کو تسلیم کر لے جو جماعت کے مفاد پر اپنے مفاد کو بالارادہ ترجیح دیتی ہے، اور پھر اس حکم کو کئی جزوی مثالوں پر عائد کرے۔

(۶) حتیٰ کہ یہ بھی تسلیم کیا جائے گا کہ جو احکام نفسیاتی حیثیت سے جذبے کے وجود پر منحصر نہیں ہوتے ان کی نسبت ہمیشہ (ان کے حتمی حکم کے قطع نظر) توقع نہیں ہو سکتی کہ وہ ایک ایسے ذہن کی طرف سے عائد ہوں گے جو ان جذبات سے کلیتہً محروم ہو جو قدرۃ اس کے ساتھ وابستہ ہیں۔ اگر کبھی ذہن انسانی ایک بے جذبہ آلہ فاکرہ ہو تو یقیناً یہ دعویٰ کیا جاسکتا کہ جو انسان جذبات سے محروم ہو وہ صواب و خطا کے اُن مسائل (مثلاً تقسیم لذت کی بابت انصاف کے مسئلے) کا ایک نہایت ہی اچھا حکم ثابت ہوتا جو اس ذہن کی محدود دین و خصل ہوں لیکن کوئی ذہن حقیقت پر ایک بے جذبہ نقطہ نظر سے غور کر کے ہرگز لطف اندوز نہیں ہو سکتا۔ جو ذہن (اضافی یا اطلاق کی حیثیت سے) اخلاقی یا اجتماعی احساس سے محروم ہو اس میں اس قسم کے احساسات کی جگہ ایسے احساسات جذبات اور خواہشیں لے لیتے ہیں جو یا تو اخلاقی حکم کو قطعاً بدل دیتے ہیں یا عمل حکم ہی سے کلیتہً باز رکھتے ہیں، حتیٰ کہ ہمارے سب سے لہجہ و افکار پر بھی کسی قسم کا مقصد یا منشا غالب ہوتا ہے۔ جو اذہان اخلاق میں دلچسپی نہیں لیتے وہ اس کے متعلق غور و فکر بھی نہیں کرتے۔

لیکن میں مثال کے طور پر اس امر کی کوئی وجہ نہیں پاتا کہ جو شخص جذبہ اخلاق سے محروم ہو وہ انداد غلامی کے حق بجانب ہوئے کو تسلیم کرنے سے قاصر رہے گا، اگرچہ ممکن ہے کہ اس نے اس کے انداد کی تحریک کی طرف کبھی کوئی میلان محسوس نہ کیا ہو۔ لیکن ہم جانتے ہیں کہ ایک حقیقت نفس الامر کی حیثیت سے جن اذہان نے سب سے پہلے غلامی کے ناروا ہونے کا حکم لگایا تھا ان میں انصاف اور نوع انسان کی ہمدردی کی سچی محبت کا ایک جذبہ غالب تھا۔ لیکن جو اذہان اس قسم کے جذبات سے محروم ہیں وہ ممکن ہے کہ اس مسئلے میں لاپرواہی کی وجہ سے حکم لگانے یا ایک سنجیدہ حکم لگانے سے باز رہیں۔ لیکن ہے کہ غرض مندی غلط احکام کی ہدایت کرے۔

میرے خیال میں یہ نظریہ کہ حکم اخلاق ایک خاص قسم کے جذبے سے غیر منفاک ہے نہ صرف اپنی ذات سے بے جا ہے بلکہ اپنے نظری میلان کے لحاظ سے بھی خطرناک ہے۔ کیونکہ وہ اس حقیقت پر تاریخی کا پردہ ڈال دیتا ہے کہ حکم قیمت، جس کی مدد سے میں تسلیم کرتا ہوں کہ میری ذاتی لذت تلاش و جستجو کی ایک معقول غایت ہے، اپنی ذہنی نوعیت میں بطلان یا ولایت کی داخلی قدر و قیمت کے اعتراف کے مرادف ہے۔ اگرچہ یہ ممکن ہے کہ ان دونوں احکام کے جذبی لوازمات نہایت ہی متضاد رہوں۔ بے شبہ یہ صحیح ہے کہ ہم پہلی صورت میں جس قیمت کو تسلیم کرتے ہیں وہ اس کے مقابلے میں بہت ہی ادنیٰ ہے جو ہم دوسری صورت میں تسلیم کرتے ہیں جس لذت کی تلاش صاحب ہے اس کو قیمت سے منسوب کیا جاتا ہے، لیکن ہم اس ارادے کو بہت زیادہ قیمت نہیں دیتے جو اس لذت کا خواہاں ہوتا ہے، تا وقتیکہ اس لذت کی ترجیح کسی اعلیٰ تر نوعیت کے خیر یا شخص فاعل کی طرف سے نفس خیر کی محبت پر دلالت نہ کرے۔ اور یہ عموماً اس وقت ہوتا ہے جب کہ مطلوبہ لذت شخص فاعل کی لذت نہ ہو کیونکہ اکثر ایسی ہی صورت میں ایک اور غایت کی تلاش کی شدت ترغیب پیدا ہوتی ہے، حالانکہ یہ ممکن ہے کہ خالص حیوانی جذبے کی ذاتی غرض کی ترجیح کو بھی ہم بعض مرتبہ ادنیٰ قیمت سے منسوب کریں۔ جو کردار خیر کی راہ نمائی کرتا ہے وہ صاحب ہے خواہ وہ فاعل کی فضیلت پر دلالت کرے یا نہ کرے۔ لیکن اس کردار میں قابلِ ملاحظہ قیمت کا پایا جانا ضروری نہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ قیمت غایت یا نتائج میں ہو کہ خود فعل میں۔ اور اخلاقی

قیمت کا لفظ عموماً اس قیمت کے لیے محفوظ ہے جس کو ہم سیرت سے منسوب کرتے ہیں، یعنی نیک ارادے یا کم سے کم میلانات و طبائع، خواہشوں اور جذبات سے، جن کو ہم اس حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں کہ وہ خیر کی طرف ارادے کے قطعی میلان کا باعث ہوتے یا ان سے منبج ہوتے ہیں بلکہ اسے شبہ اس اعلیٰ تر قیمت پر زور دینا، جس سے ہم خیر کی اس ترجیح کو منسوب کرتے ہیں، ایک اہم چیز ہے۔ لیکن قیمت کے یہ دونوں اقسام بے نسبت ہیں۔ ایک نیک عمل کی قیمت ایک ماضی لذت کی قیمت کے مقابلے میں خواہ کتنی ہی فضیلت کیوں نہ ہو تاہم دونوں کے لیے ہم قیمت ہی کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور ایک ہی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ ان دونوں قسموں کی قیمت اس حیثیت سے مختلف ہے کہ وہ ایک ہی میزان کی پیمائی اور چوٹی میں ہے لیکن کلیتہً دو بے نسبت میزانات کو پیش نہیں کرتی۔ قیمتوں کا فانی میزان صرف ایک ہی ہو سکتا ہے خواہ وہ اشیاء جن کی قیمت شخص کرنا ہے کتنی ہی غیر متجانس کیوں نہ ہوں۔ اس طرح اگر ایک آدمی کو چوروں کے ہاتھوں تکلیف برداشت کرنی پڑے اور وہ مجروح ہو جائے تو جو خیر انسان اس کے ساتھ بھروسہ کرتے ہوئے اس کا علاج کرے اور اچھا کرے اس کے اس فعل کو ہم قیمت سے منسوب کریں گے۔ اگر دشمنوں کا چنگا ہونا ایک اچھی چیز نہ ہو تو ان کا چنگا کرنا اس خیر شخص کے حق میں مصلوب نہ ہوتا لیکن مجروح کے احساس و خلاقی اعتبار سے نیک نہیں سمجھا جائے گا۔ اس کے برخلاف ہم اس خیر انسان کے فعل کو اخلاقی قیمت سے منسوب کرتے ہیں، بلکہ ہو سکتا ہے کہ اس جذبے کو بھی اخلاقی قیمت سے منسوب کریں جو اس فعل کا موجب ہوا، یا اس لذت کو جو اس فعل سے حاصل ہوئی، اگرچہ یہ ممکن ہے کہ یہ جذبہ اور لذت براہ راست ارادے کے تابع نہ ہوں۔ کیونکہ اس سے سیرت یا ارادے کا ایک قطعی میلان ظاہر ہوتا ہے۔ زبان کے تمام محاورے میں

۱۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پروفیسر ملر اخلاقی قیمت کے اس مفہوم کو بے لادیتے ہیں جب وہ کسی شرماء کے بغیر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ مفہوم پسند فلسفے کے انداز میں صفات اخلاقی اور صفات غیر اخلاقی میں ایک خط فاصل قائم کرنا ناممکن ہے۔ ان میں جس چیز کو لائق حصول سمجھا ہے وہ محض اسی بنیاد اخلاقی قیمت کی حامل ہے، یا اخلاقی قیمت ایک تنکھار الفاظ ہے، (مسئلہ کردار ص ۲۹)

ان الفاظ کو اسی طرح استعمال کیا جاتا ہے۔ بے شبہ اخلاقی قیمت اور قیمت کے فرق کو بے عملی اہمیت حاصل ہے۔ کیونکہ یہ فرق ایک صحیح اور راہ یافتہ ارادے کی اعلیٰ اور لاثانی قیمت کے یقین پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن ان دونوں میں تفاوت مطلق نہیں ہے جیسا کہ بین جذبہ اخلاق کے تصور سے خیال پیدا ہوتا ہے، جس کے غیاب میں حیات انسانی کے کسی نہ کسی جزو کی قیمت کے متعلق ہمارے احکام کو اخلاقی احکام کی حیثیت حاصل نہیں ہو سکتی۔

اس باب میں بحث اچھی ہے کہ استعداد اخلاق لازماً عقل ہی پر مشتمل ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تصورات صواب و خطا اور خیر و شر ذہنی مدركات یا مقولات ہیں جن کو محض احساس کی کسی نوع یا قسم میں تحول نہیں کیا جاسکتا، لیکن اس امر کو پوری طرح تسلیم کر لیا گیا ہے کہ علماء صواب و خطا میں فیصلہ کرنے کا اقتدار متعدد جذباتی اجزاء پر مشتمل ہے۔ اور یہ سب یقیناً اس چیز میں داخل ہیں جس کو عام طور پر ضمیر کہا جاتا ہے۔ ضمیر (یا زیادہ عظمیٰ اعتبار سے) شعور اخلاقی میں نہ صرف اخلاقی احکام کی صلاحیت کو داخل سمجھا جائے بلکہ ان تمام جذبات، احساسات، جذبات اور خواہشوں کے مجموعے کو بھی جو ان احکام سے مندرجہ اور ان پر اثر انداز ہیں، نیز ان کو بھی جو ان کے مقرر کردہ انخال کے مطابق عمل کرنے کی ترغیب دیتے ہیں۔ اس سے زیادہ صحیح تعریف ناممکن ہے۔ کیونکہ استعداد اخلاق، شعور ذات کے دیگر اجزاء سے الگ ہو کر دراصل قائم ہی نہیں ہو سکتی عقل عملی عقل کی دوسری تمام خدمتوں پر دلالت کرتی ہے اور ان کے بغیر اس کا وجود ناممکن ہے۔ نیز وہ نہ صرف ایک مخصوص منفرد احساس یا جذبے پر دلالت کرتی ہے بلکہ ان تمام احساسات اور جذبات کے پیچیدہ مجموعے پر جس کی قیمت پر عقل عملی حکم لگاتی ہے۔ ضمیر یا شعور اخلاقی نام ہے اس شخص واحد کے ایک خاص پہلو کا جو فکر،

شعور عام طور پر ضمیر کو ضمیر کے نام سے دہرایا جاتا ہے اس کا دوسرا عنصر منفرد شعور پر مشتمل ہے کہ وہ مربوط صاحب قرار دیتا ہے یا اس پر عمل کرتا ہے یا نہیں۔ ضمیر کو اس بات کا ادراک ہوتا ہے کہ وہ جن (افعال) کو صاحب اور جن کو غیر صاحب قرار دیتا ہے ان کو یا حقیقت میں اختیار کیا گیا یا نہیں (Shadworth Hodgson, Philosophy of Experience) (جلد چوتھی ص ۱۱۱)

احساس اور ارادے پر مشتمل ہے۔ اگر کسی شخص میں ان تینوں اجزاء میں سے ایک بھی مفقود ہو تو اس کے حق میں خصلت نامکن اور بے معنی ہو گا یا کم سے کم ناقص اور ایک طرفہ۔

۱۔ وسیع معنی میں کہا جاسکتا ہے کہ تمام حالیہ تعلیمین اخلاق جو اس موضوع تک خالص نفسیاتی نقطہ نظر سے رسائی کرتے ہیں اخلاق کو بالآخر اس پر قائم کرتے ہوئے حائل اخلاق کا اصول تسلیم کرنے پر آمال ہیں، اگرچہ یہ ممکن ہے کہ احساس کی نوعی اور غیر خصوصیت ان کے حق میں کم تر واضح ہو۔ مثلاً ہائیڈرک کی رو سے حکم قیمت محض ایک احساس ہے جو زیادہ تر ہمدردی سے پیدا ہوتا ہے۔ (اخلاق ص ۴۲۰ وغیرہ)، اور حکم طلاق ایک۔ (جیات نے (ایضاً ص ۵۵)۔) باوجود اس کے کہ وہ اس امر سے پوری طرح باخبر ہے کہ یہ صورت احکام اخلاق کی مورخہ خصوصیت کی قربانی کو لازم کر دیتی ہے، میری رائے میں وہ نظر ہر مسلسل وی زبان استعمال کرتا ہے اور وہی تصورات پیدا کرتا ہے جو اس قسم کی مورخیت پر دلالت کرتے ہیں۔ نیکل اس امر پر شدت کے ساتھ ٹھہرے کہ چاہیے، ہمارے فکر کا ایک انتہائی اور ناقابل تحلیل مقولہ ہے، اس کے باوجود وہ چاہیے، کا سارا مواد احساس سے اخذ کرتا ہے (Einleitung

لیکن یہ معلوم کرنا دشوار ہے کہ کسی مقولے کی تصدیق (اور اگر وہ ایک مقولہ فکری ہے تو اس کی صحت کا انکار نہایت دشوار ہے) کس طرح ممکن ہے جب تک کہ کسی امر پر اس کو مضیق کرنے یا اس کے لیے مواد فراہم کرنے کا اقدام حاصل نہ ہو۔ اس قسم کا اذعاج پھر اس دعوے کے قائل ہو گا کہ ہم کمیت یا تعداد کے مقولے سے تو باخبر ہیں لیکن گنتی کرنے کے قابل نہیں۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ہمارے تفصیلی احکام کا ہر قسم کے نفسیاتی اعتبار سے نشانہ ہونا ممکن ہے، جس طرح کہ موضوعی محرکات ہمیشہ اعداد کے غلط اندازے کا باعث ہوتے ہیں (مثلاً ایک ایسے جلسے میں حاضرین کی تعداد کا اندازہ جس میں ہم بہت کچھ پیٹے رہے ہیں) تو اس بات کو دریافت کرنا دشوار ہے کہ ایک ایسا مقولہ کس طرح عالم وجود میں آسکتا ہے جس کو بصرت کے ساتھ استعمال ہی نہیں کرسکتے۔ آخر چاہیے کہ مقولہ بھی عام مشیت سے محض ایک تجرید ہے جو حقیقی احکام قیمت کے باہمی مقابلے سے ماخوذ ہے۔ جو کچھ دعویٰ کیا گیا ہے، اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ ہم اقدار پر غور کرتے ہیں لیکن اس نوعیت کے احکام میں کوئی مورخہ محض صحت نہیں ہے، تو اس کا جواب صرف اسی عام المبدأ الطبیعیاتی جواب پر مشتمل ہو گا جو ہر مشاک کو دراجاتا ہے۔ اخلاقیات میں عقلیت کے خلاف فیتل کے مناظرے کا غالب حصہ اسی خطہ محض پر مشتمل معلوم ہوتا ہے جو عقل و استدلال کے ہیں پیدا ہو گیا ہے (مثلاً Einleitung کے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ - (باب ۹۹-۹۸ میں) لیکن اس کے ساتھ ہی اس نے بعض ان نفسیاتی اسباب و علل کو نہایت صحت اور تشکیلی کے ساتھ نمایاں کر کے، جو ایک حقیقت نفس الامر کی حیثیت سے ہمارے حقیقی احکام اخلاق کو متضمن کرتے ہیں، ایک حد تک جیسی مذہبیت انجم دی ہے۔ مثلاً ہم یہ منصوص کرنے پر بال ہیں کہ ہمارے معاشرے کا معمولی یا معیاری کردار راہ مستقیم ہے۔ لیکن ذیل کے لفظ 'مقولہ' کا جو استعمال کیا ہے اس کو سختی کے ساتھ جانچنا غالباً غلطی ہوگی۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ آخر کار مقولہ نہایت (جو عملاً چاہیے) کے متوالے کے مراد ہے (مضامین ایک موضوعی مقولہ ہے) (باب ۳۴ وغیرہ) جس کا یہ مطلب ہوگا کہ ہم چاہیے سے خواہ کچھ ہی مراد ہیں، لیکن اس کا تصور نہایت مبہم ہے۔ اور اس میں اس سے زیادہ مروجی اہمیت نہیں ہے جتنی کہ تصور قسمت یا 'زنگھڑ' میں ہے، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ ان تصورات کی طرح (یہ بھی کردار انسانی پر اثر انداز ہو لیکن یہ اعتراف کہ ایک نفسیاتی حقیقت کے اعتبار سے چاہیے، نہایت، 'خیر مطلق' وغیرہ کے سے تصورات پیدا ضرور ہوتے ہیں اور ان کو کسی اور پس منظر میں قبول نہیں کیا جاسکتا، اس خام نفسیات کے مقابلے میں نہایت ترقی یافتہ ہے جس نے ان کی توجیہ قبائلی انتقام کے خوف، وغیرہ جیسے خیالات سے کی ہے۔ ذیل جیسے مصنفین جب ان کی مروجی صحت کا انکار کرتے ہیں تو ان کا انکار تشکیلی یا احساسی ابدہ (طبیعیین کی حیثیت سے ہوتا ہے نہ کہ نفسیاتی حقائق کا مشاہدہ کرنے والوں کی حیثیت سے۔ یہ اعترافات خصوصاً اس وقت بیش قیمت ثابت ہوتے ہیں جب ہمیں گوئیو (Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction) جیسے مصنفین کی فلسفیانہ آتش بازی پر غور کرنا پڑتا ہے، جس کا اہتمام کی انکشاف بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے شعور کے جس حصے کی توضیح وہ خود اپنے فلسفے کے مفروضات کی مدد سے نہیں کر سکتا اس سے یہ کہہ کر سچا اچھا لیا جائے کہ وہ ایک 'علم غبی' ہے۔

جمالیاتی حکم پر ایک تعلیق

اگر اخلاقی اور جمالیاتی حکم کے ربط و تعلق پر ایک باب کا اضافہ کیا جاتا تو اخلاقیات میں عقل اور احساس کی بحث کا ایک قدرتی اور خوش گوار نتیجہ ثابت ہوتا لیکن میں یہ محسوس کر رہا کہ فلسفہ جمالیاتی سے میری روشناسی مجھے اس قابل بناتی ہے۔ تاہم گزشتہ باب میں جو کچھ کہا گیا ہے اس میں مداخلت و مصلحتی پیدا کرنے اور غلط فہمی سے باز رکھنے کے لیے اس موضوع پر چند خیالات کا اظہار مفید ثابت ہوگا۔

بقیہ حاشیہ سلسلہ سابقہ۔ دہا، میں جمالیاتی احکام میں ایک مروجی عنصر کو صاف طور پر تسلیم کرنا ہوا۔ یہ بات ہمارے اس پختہ یقین میں مضمر ہے کہ اس نوعیت کے احکام صحیح بھی ہوتے ہیں اور غلط بھی۔ وہ بھی اخلاقی احکام کی طرح ایک لحاظ سے احکام قیمت ہیں۔ لیکن میں ان کو ٹھیک اسی بنی میں اور اسی حد تک مروجی، نہیں سمجھتا جیسا کہ جمالیاتی احکام کے تعلق میں خیال ہے۔ کیونکہ وہ اخلاقی احکام کے مقابلے میں افراد کی تشریف رسانی کی ترتیب سے بہت قریبی طور پر وابستہ ہیں۔ مثلاً یہ کہا جاتا ہے کہ نوع انسان پر سبز رنگ کے سکون بخش احساس کی وجہ یہ ہے کہ فطرت میں اس رنگ کی کثرت انسان کی آنکھ اور اعصاب پر اثر انداز ہوتی رہی ہے، خاص کر ہمارے اجداد کے حق میں جنہوں نے درختوں پر زندگی بسر کی تھی۔ اور سرخ رنگ کا جو ایک خاص اثر ہوتا ہے (جس کو ایک پیدائشی اندھے نے نہیں سیکھنے کی آواز سے تعبیر کیا تھا، جو بہت مشہور ہے) اس کی وجہ یہ ہے کہ فطرت میں یہ رنگ بہت کیا ہے۔ اسی بنا پر استدلال کیا جاسکتا ہے کہ جن ذوقی اسیمات کی تاریخ ارتقاء مختلف ہو وہ ایک مروجی منظر کو جس میں چند بہر خطوط بھی ہوں خوبصورت قرار دیں گے اور اس کو اسی طرح دلکش پائیں گے جس طرح کہ ہم ایک ایسے منظر کو خوبصورت سمجھتے ہیں جس میں غالب رنگ تو سبز ہو لیکن اس میں کچھ کھیں سرخ داغ نمایاں ہوں۔ اسی طرح ایک مربع درجے کے مقابلے میں غوطی درجوں کی خوبصورتی کو پچھلے محرابوں کی کثرت سے محسوس کیا جائے گا، جو گل کے درختوں کی خمیدہ شاخوں میں پائے جاتے ہیں، اس کے برخلاف مربع محراب فطرت میں بہت کیا ہے۔ اگر اس قسم کے نظریوں کو نہایت استحکام حاصل ہے بھی تو وہ ہمارے جمالیاتی احکام میں ایک مروجی جزو کے وجود کو براد نہیں کرتے۔ اس کے باوجود ممکن ہے کہ ایک کامل مثل و ہم اس جمالیاتی احساس پر جو ہمارے تجربے میں آئے، اچھے ہونے کا حکم لگائے، اگرچہ جن ہستیوں کی ساخت اس سے مختلف ہو ان کے حق میں دوسرے جمالیاتی تجربات بھی اچھے معلوم ہو سکتے ہیں۔ دعویٰ کیا جائے گا کہ قوانین اخلاق میں ایک چیز باطل اس کے متوازی ہے جو بدادبت صرف انہیں ہستیوں پر صادق آسکتی ہے جن کی ترکیب باطل انسانوں کی سی ہو۔ اگرچہ ان وجودوں کا خیر ایک ایسی چیز پر متسلک ہوگا جس میں ہر صاحب عقل و فہم کو قیمت نظر آئے گی، لیکن میں اپنے طور پر یہ دعویٰ کرتا ہوں کہ ہمارے زیادہ انتہائی اخلاقی احکام، مثلاً وہ جو محبت کی قدر و قیمت کو تسلیم کرتے ہیں، افراد یا جماعت کی ترکیب میں ان اختلافات سے بے نیاز ہیں۔ (دیکھو کتاب باب ۱)، اور نہ صرف اس چیز کی نمائندگی کرتے ہیں جس کو تمام عقلی وجود ہمارے ذاتی حق میں قرار دیں گے، بلکہ تجربے کے ایک ایسے عنصر کی بھی، جس کا سب اعلیٰ ترقی یافتگان اور مذاہم موجود اور حامل قیمت ہونا لازمی ہے۔ مگر ہے کہ جمالیاتی

بقیہ حاشیہ سلسلہ سابقہ - احکام کی نسبت بھی یہ خیال ظاہر کریں - یعنی جو قیمت اُن جمالیاتی احکام میں تسلیم کی جائے جو تفصیلات میں متخالف بلکہ ایک دوسرے سے متضاد ہیں، اس کو جمالیاتی حکم کے بعض اعلیٰ تر اصولوں سے منسوب کیا جاسکتا ہے، جس سے اُن سب کی توجیہ ہو سکتی ہے۔ لیکن ہم اساسی قوانین اخلاق کا جیسا تصور قائم کر سکتے ہیں ویسا ان اصول کا قائم نہیں کر سکتے۔ میں یہاں اس امر پر بحث نہیں کر سکتا بلکہ صرف اتنا بتاؤں گا کہ جمالیاتی احکام (جن کو انسانوں کی مثال میں ہم جانتے ہیں) ان احساسات سے زیادہ قریبی طور پر وابستہ اور غیر منفصل معلوم ہوتے ہیں جو نہایت اساسی احکام اخلاق کے مقابلے میں ایک خاص عضو یا قی تنظیم کو فرض کرتے ہیں، اگرچہ میں اس حقیقت کو اس امر کے انکار کی کوئی وجہ نہیں قرار دیتا کہ حقیقی معنی میں مروجہ معنی میں۔

(۲) اگر حکم اخلاق لازمی طور پر ایک حکم قیمت ہے تو اس کے دائرے کو اخلاقی طور پر سب پر حاوی ہونا چاہیے۔ حیات انسانی کا کوئی میضہ اور انسانی شعور یا تجربے کی کوئی قسم ایسی نہیں ہو سکتی جس میں اخلاقی اپنے احکام قیمت عامہ نہیں کر سکتی جن لوگوں میں جمالیاتی اغراض اخلاقی اغراض سے زیادہ قوی ہوتے ہیں ان کی کوشش اکثر یہ ہوتی ہے کہ فنِ میل کا ایک جدا گانہ دائرہ قائم کیا جائے، جس کا اخلاق سے کوئی تعلق فرض نہیں کیا جاتا۔ یہ لوگ صرف اتنا ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ اخلاق کے متعلق اُن کی نظر بہت محدود ہے حقیقت میں وہ جو کچھ مراد لیتے ہیں یا لینا چاہیے وہ یہ ہے کہ جمالیاتی فعلیتوں یا مسرتوں کو اعلیٰ قدر قیمت حاصل ہے بالکل قطع نظر اُن مزید اثرات کے جو زیادہ محسوس و معنی میں کردار پر مرتب ہوتے ہیں۔ میں نے اس تصویریں بنانا اور اُن کا مشاہدہ کرنا اخلاقاً درست ہو سکتا ہے جن میں یہ سیلان نہ ہو کہ فغان یا ناظمہ کو مجبور کیا جائے کہ وہ اٹھے اور اجتماعی فرائض بہتر طریقے سے انجام دے میں نے پوری قوت کے ساتھ استدلال کیا ہے کہ فنونِ جمیل سے مسرت اندوز اور مست ہونے میں یہ اعلیٰ قدر قیمت ہے اور وہ انسان کے حقیقی خیر کے ایک اہم جزو پر مشتمل ہے۔ تاہم ممکن ہے کہ جمالیات پر اعتراض کرنے والے کا مدعا کچھ اس سے زیادہ ہو۔ اُس کا یہ بھی مطلب ہو سکتا ہے کہ جمالیاتی مسرت کی ہر مقدار اور اُس کی ہر قسم صواب ہے، اور تمام حالات میں صواب ہے۔ یہ مسئلہ اس قدر بالائے آئینہ ہے کہ جو شخص اصل اس دعوے کے تمام عواقب پر کافی غور و خوض کر چکا ہو وہ اس کو مشکل ہی سے پیش کر سکتے گا۔ یہ مسئلہ خواہ صیح ہو یا غلط لیکن یہ ضرور ہے کہ وہ ایک اخلاقیاتی حکم کو ظاہر کرتا ہے۔ جس طرح یہ مسئلہ کہ اغراضِ فن کا اجتماعی فرض کے مطالبات کے تابع ہونا چاہیے، اور یہ کہ دنیا میں ایسی جمالیات بھی ہیں جو جمالیاتی قیمت سے تو مسرور نہیں ہیں لیکن اُن کو تیار کرنا اخلاقاً نادرست تھا اور حکومت اس

بقیہ حاشیہ سلسلہ سابعہ - امر میں بجانب حق کو اُن کو اسٹیج پر آنے نہ دیا۔ یہ سوال کہ کس قسم کا فن پیدا کرنا درست ہے، فلاں فلاں اشخاص کو ان کی تیاری میں یا اُن پر غور و فکر کرنے میں کتنا وقت صرف کرنا چاہیے، یا پاکیزہ اخلاقی احساس کی اغراض کے پیش نظر جمالیاتی شوق کو کس حد و میں محدود رکھنا چاہیے، یہ اور اسی قسم کے مسائل اخلاقی مسائل ہیں۔ اخلاق انتہائی غایات یا غایتِ مطلقہ کے اجزائے بحث کرتا ہے۔ کوئی ذوق و شوق جتنی انتہائی غایت کا جزو نہ ہو درست نہیں قرار دیا جاسکتا۔

(۳) پس سوال یہ ہو سکتا ہے کہ اخلاقی اور جمالیاتی حکم میں کیا ربط ہے؟ حکم اخلاق ایک حکم قیمت ہے لیکن سوال یہ ہے کہ کیا جمالیاتی حکم بھی قیمت کا حکم نہیں ہے، کم سے کم اُن لوگوں کے حق میں جو اُس کی مرضی نوعیت کو تسلیم کرتے ہیں اور اُس کو اس حکم میں قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں کہ مجھے ایک خاص قسم کی لذت بخشنا ہے، ہر جہاں یہ حکم لگاتا ہو کہ ایک چیز جمالیاتی اعتبار سے 'اچھی' ہے تو کیا وہ اس امر پر دلالت نہیں کرتا کہ وہ ایک ایسی غایت ہے جس کے حصول کی کوشش کرنی چاہیے؟ ایک خاص حد تک اس سوال کے جواب میں کوئی دشواری نہیں پیدا ہو سکتی۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اخلاقی حکم تمام صورتوں میں قطعی حکم ہے، لیکن یہ کہ اخلاقی حکم پر لازم ہے کہ جمالیاتی حکم کے فراہم کردہ مواد سے کام لے۔ جمالیاتی حکم ہمیں یہ بتا سکتا ہے کہ یہ خوبصورت ہے، لیکن اخلاقی حکم یہ کہ حسن یا اُس خاص نوعیت کے حسن میں ذاتی قیمت ہے لہذا اس کے حصول کی کوشش کرنی چاہیے، ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جو شہو حسن کی ذاتی قدر و قیمت کو تسلیم کرتا ہے اس کے حق میں یہ حکم کہ 'اس تصویر پر غور و تامل کرنے میں ایک خاص داخلی قیمت ہے، اگرچہ دوسرے غور کے مقابلے میں اس کی اضافی قیمت کو مشین کرنے کے لیے دیگر اور خالص اخلاقی احکام کی ضرورت ہوگی۔

(۴) لیکن اگر اخلاقی اور جمالیاتی احکام باہم ایک دوسرے کی تکذیب کریں تو کیا ہوگا؟ معمولی صورتوں میں اُن امور سے جن کو ہم سطحی طور پر اخلاقی اور جمالیاتی تصاویر کے نام سے موصوم کرنے میں کوئی حقیقی دشواری نہیں پیدا ہوتی۔ جب میں یہ کہتا ہوں کہ یہ عیسیٰ جمالیاتی نقطہ نظر سے اچھا ہے، لیکن اس کو دیکھنے کے لیے خاص طور پر آج شام کو جانا میرے حق میں فیہ صائب ہے، تو دنیویور کے تعادم کی یہ مرض ایک معمولی مثال ہے۔ اس حکم کی کہ اس کیل پر غور و فکر کرنے میں ایک خاص قیمت ہے، اس حکم سے تکذیب نہیں ہوتی کہ اگر میں کیل دیکھنے نہ جاؤں تو اپنی فرصت اور رقم کا

بقیہ حاشیہ سلسلہ سابقہ - جو صرف نکالوں کا اس میں زیادہ قیمت ہوگی اور میرا فرض ہے کہ نہ صرف غیر ملکیہ ترین کی تلاش کرتا رہوں لہذا یہ کیل دیکھنا اخلاقی غلطی ہوگی،

حقیقی دشواری اُس وقت نہیں پیدا ہوتی جب ہم محض یہ حکم لگائیں کہ چیزیں جمالیاتی حیثیت سے اچھی ہے وہ بہر حال اچھی ہے، اور بعض خاص اشخاص کو چاہیے کہ بعض خاص حالات میں اس سے ایک علی التقریر کے حق میں دست بردار ہو جائیں، بلکہ جب ہم یہ حکم لگاتے ہیں کہ وہ اخلاقی نقطہ نظر سے واقعی بُری ہے بعض صورتوں میں ایک اچھے عنصر کو بُرے عنصر سے الگ کرنا ممکن ہے۔ ہم ایک ناول کو ایک فن جمیل کی چیز ہونے کی حیثیت سے پسند کر سکتے ہیں، تاہم یہ ممکن ہے کہ مصنف کے اتفاقی افکار یا خیالات کی بنا پر اس کے اخلاقی میلان کی مذمت کی جائے اس کے بعض نفرت انگیز قصوں کو ناپسند کیا جائے جن کے متعلق (خواہ وہ قصے کے اعتبار سے قطعی جے محل بھی نہ ہو، جیسا کہ اکثر صورتوں میں ہوتا ہے) یہ خیال ہو کہ اُن کے کیل کے جمالیاتی اثریں ایسا کوئی اضافہ نہیں ہوتا جو ایک مختلف قصے سے حاصل نہ ہو سکتا۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ فنی چیز بحیثیت ایک ناول کے اچھی ہے لیکن ایک ناول کا مقصد صرف یہ نہیں ہے کہ وہ فن جمیل کے اعتبار سے ٹھیک ہو بلکہ اُس کو شائستگی کے سیار پر بھی پورا اترنا چاہیے۔ میں جس چیز کو اخلاقی حیثیت سے بُرا کہتا ہوں وہ اُس کا ایک جزو نہیں ہے جس کو میں جمالیاتی نقطہ نظر سے اچھا کہتا ہوں، لیکن ممکن ہے کہ ایک اور مثال میں یہ اخلاقی کا میلان اس ناول کے جمالیاتی پہلو سے اس قدر مربوط اور متحد ہو کہ اس پر اس طرح حکم نہ لگایا جاسکے۔ ایک خاص قسم کا فن جمیل جو زیر بحث ہے جمالیاتی اعتبار سے اچھا ہو سکتا ہے، لیکن اس کے باوجود ممکن ہے کہ وہ اپنی ماہیت کی رو سے ان جذبات کو ابھارے جن کو (اخلاقی نقطہ نظر سے) بیدار نہ کرنا ہی بہتر ہوگا، کم سے کم اس طرح اور پس شدت کے ساتھ کہ ہنا چاہیے کہ یہ بات خاص طور پر موسیقی کی بعض قسموں میں پائی جاتی ہے جب کہ اس کا اثر اعلیٰ موسیقی فطرتوں پر ہو۔ لیکن کیا یہاں بھی یہ صورت بہر حال تقابل اقدار کی نہیں ہے؟ اگر کم اس موسیقی کو مردود ٹھہرائیں، میں نے اگر کم یہ حکم لگائیں کہ اُس کو مرتب کرنا نہ چاہیے، تعادلاً اُس کو پیش کرنا نہ چاہیے، یا یہ کہ بعض خاص افراد اس کو ذلیل، یا اس کو کثرت سے نہ منسا جائے تو ہم یہ حکم لگاتے ہیں کہ اگرچہ ایک فنی چیز ہونے کی حیثیت سے اُس میں حقیقی قیمت ہے، لیکن اس کی قیمت تنظیم یافتہ اعلیٰ جذبات کی قیمت کے سادہ نہیں ہے۔ اور اگر (یاد میں حد تک) اول الذکر نوعیت کا غیر آخوالذکر کے نقصان کے بغیر حاصل نہ ہو سکے اس سے میں احتراز کرنا چاہیے۔

بقیہ حاشیہ سلسلہ سابقہ۔ مجھے یقیناً یہ سمجھنے کی ضرورت نہیں ہے کہ ہم کسی کتاب یا موسیقی کے اخلاقی میلان کی ذمہ داری کر سکتے ہیں بغیر اس کے کہ ہم کسی کو اس کتاب کے پڑھنے یا موسیقی کے سماعت کرنے سے منع کریں۔ تاہم یہ ممکن ہے کہ خاص اشخاص کے لیے اور خاص حالات میں خیر کا پلہ شر کے پلے سے بھاری ہو۔ لیکن اس امر میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ جو احتیاط و مسرت جمالیاتی اعتبار سے قابل قدر ہو اُس سے بعض حالات میں احتراز کرنا ایک اخلاقی فرض میں داخل ہے۔ بڑی کثرت سے (کم سے کم ادب میں) ایسی مثالیں ملتی ہیں جن میں ہمارے مطالعے کی اہم چیز وہ اضافی تناسب ہوتا ہے جو اخلاقی نتیجہ اور اخلاقی انسانہ دگی میں قائم ہے۔ لیکن نے بتایا ہے کہ اہم چیز تو زیادہ تر یہ نہیں ہے کہ ہم کیا کیا نہیں پڑھتے بلکہ یہ کہ ہم کیا کیا پڑھتے ہیں جس ذہن کی نشو و نما صحیح طریقے سے ہوئی ہو وہ ممکن ہے کہ ایک کافی غرض کے تحت ایک ایسی کتاب کا مطالعہ کرے جو ذاتی طور پر بد اخلاقی پیدا کرنے کی طرف مائل ہو، لیکن اس کے حق میں بجائے مسرت ثابت ہونے کے کچھ مفید ہی پڑے۔ جس طرح کہ اگر کسی کی جسمانی نشو و نما صحیح طریقے سے ہوئی ہو تو وہ مرض کے کئی جراثیم فنا کر دیتا ہے بغیر اس کے کہ اُس پر کوئی مسرت اثرات مترتب ہوں۔ اسی اصول کو فن کے دوسرے شعبوں پر بھی ایک حد تک منطبق ہونا چاہیے۔

(۵) اسی بات کو دوسرے طریقے سے بول پیش کیا جائے گا کہ جب ہم ایک جزوی تجربے کو جمالیاتی اعتبار سے اچھا اور اخلاقی اعتبار سے برا کہتے ہیں تو اس سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ ہماری فطرت کے کسی ایک حصے کے حق میں خوش گوار اور لطیفانہ نہیں ہے، اور وہ ایک ایسا جزو ہے کہ اگر ہم اُس کو اپنی مجموعی فطرت سے الگ کر کے اُس پر غور کریں تو اُس پر یہی حکم لگایا جائے گا کہ وہ خیر ہے۔ لیکن جب بحیثیت مجموعی فطرت انسانی کے نصب العین سے متاثر کیا جائے تو یہ خاص مسرت و نشاط پسندی کے سے محروم ہو جاتی ہے۔ اُس سے لطف اندوز ہونا (بعض اشخاص کے حق میں، بعض خاص حالات میں، یا ایک خاص حد سے زیادہ، یا بعض مثالوں میں نفس لطف اندوزی) ہماری فطرت کے دوسرے پہلوؤں کے متاثر ہونے میں اس ایک پہلو کو غیر مناسب قیمت دینے کے مرادف ہے۔ اخلاقی اغراض کے پیش نظر جمالیاتی احتیاط و مسرت کو ترک کرنے کی مثال اُس نسیانیت کی مثال سے مختلف ہے جو بہت زیادہ گراں خرچ اور بے حد پر تکلف ہونے کی وجہ سے محض اس بنا پر ناپسند اور ترک کی جاتی ہے کہ جس خیر کو نظر انداز کر دیا گیا ہے اُس کو جب بحیثیت مجموعی حیات انسانی کے نصب العین سے الگ کر لیا جائے تو وہ محض خور و نوش کے

بقیہ حاشیہ سلسلہ سابقہ۔ خیر کی لذت کے مقابلے میں زیادہ قیمتی اور اعلیٰ تر ثابت ہوتا ہے۔

(۶) ہم میں نقطہ نظر پر پہنچے ہیں اس کے مطابق ان مشکلات کے حل کی طرف قدم اٹھایا جاسکتا ہے جو جالیاتی حکم کی سروریت کے مسئلے سے رونما ہو گئی تھیں۔ ہم جس مشکل سے دوچار ہو رہے ہیں وہ یہ ہے کہ (الف) ہم اس امر کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں کہ (مثلاً) اسٹرلیا کے ایک وزیرِ معارف کا یہ سنجیدہ دعویٰ کہ اُس نے شخصی طور پر ولیم شاکسپیر کی مشکلات (Dramas) کو جانچا اور اُن میں بجز الحاد و بے حیائی کے کچھ نہ پایا اور اس لیے اسس کا فریضہ ہے کہ مدارس میں اُن کی تعلیم کی ہمت نہ کی کرے، سروریت حیثیت سے تو ایسا ہی اچھا ہے جیسا کہ تمام اقوام کے شایستہ اقلین کا، جو شکستہ کو دنیا کا سب سے بڑا مثیل نگار (Dramatic) نامزد سمجھتے ہیں۔ اور اس کے باوجود (ب) ہمارے بہت سے جالیاتی احکام جزوی انسانی بلکہ بعض دفعہ مقامی اور نسلی تجربے کی خصوصیات سے اس قدر نمایاں طور پر وابستہ ہیں کہ ہم بدربخا تم یہ خیال کر سکتے ہیں کہ ایک اور سیارے میں ان کی نوعیت مختلف ہوگی۔ مثال کے طور پر اُس ناقابلِ انکار میلان کو جس کی بدولت ہم انسان یا حیوان کی معمولی یا قیامی یا اقلیتی شعل کو زیادہ خوبصورت، اور جو اس سے ذرا بھی مختلف ہو اس کو بدصورت سمجھتے ہیں، حتیٰ کہ جب ایک شخص اپنی صورت کو اس امتثال سے بہت مشابہ کر لے جس کی رو سے ہم ایک حیوان کو خوبصورت سمجھتے ہیں۔ اگر ایک انسان کی شکل اس سببیت سے ملتی جلتی ہو جو گھوڑے یا چوہے میں کافی خوبصورت سمجھی جائے گی تو ہم اس کو پسند نہیں کرتے۔ کیا اس امر کو تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ یہ سوال کہ کون کو کونسی خاص صورتوں اور لواؤں سے ہیں جالیاتی لذت حاصل ہوتی ہے، زیادہ تر عضویاتی ترکیب، سروریت، ماحول، اور عارضی ہم نشینی پر منحصر ہے، لیکن جالیاتی حکم کی سروریت اس حکم میں داخل نہیں ہے جو اس حقیقت کو بیان کرتا ہے کہ ہمیں فلاں فلاں احساس کا تجربہ ہو رہا ہے، بلکہ اس حکم میں جو اس احساس کو قیمت سے متصف کرتا ہے۔ یعنی یہ کہ اصل میں وہ جالیاتی حکم نہیں ہے جو سروریت سے بلکہ وہ حکم قیمت جو فلاں فلاں جالیاتی تجربے کے مورخ پر لگایا جاتا ہے؟ اُس نقطہ نظر سے ہم تسلیم کر سکتے ہیں کہ مختلف انسانوں کو اکثر مختلف تجربوں سے جالیاتی لذت حاصل ہوتی ہے۔ اور اس کے باوجود بعض صورتوں میں ممکن ہے کہ شعور کی ایک خاص حالت دوسری حالت کے مقابلے میں زیادہ قیمتی نہ ہو۔ کسی اور سیارے کے باشندوں کو سرخ درخت اور سرخ شمع سے جو لذت حاصل ہوگی وہ بالکل ایسی ہی حقیقی اور اعلیٰ درجے کی ہوگی جیسی کہ ہمیں سرخ درخت اور

بقیہ حاشیہ سلسلہ سابقہ - سرخ شفق سے حاصل ہوتی ہے۔ ایک مختلف ساخت کے سیارے میں شاید مربع محرابوں سے ہیبت و وقار کے وہی احساسات پیدا ہوں جو طائرے اندر ایک بڑے غولمگر با سے پیدا ہوتے ہیں، لیکن ممکن ہے کہ ان دونوں قسم کے جذبات میں قیمت ہو۔ انسانی صحن کے متعلق ایک عجیبی کا نصب العین یہ ہوگا کہ ناک بھیلی ہوئی ہو، اور سر کی وضع ایک بوروئی کے سر سے مختلف ہو۔ لیکن ایک کمال بے لاگ عقل میں اس سے جلدت پیدا ہوگی وہ بالکل مساوی قیمت کی ہوگی اگرچہ ممکن ہے کہ جمالیاتی شعور کے جزوی عناصر میں ایسا ہو، جو اس طرح اتفاقی حالات کا نتیجہ ہوتے ہیں، لیکن تمام صورتوں میں ایسا ہونا ضروری نہیں۔ ممکن ہے کہ متذکرہ صدر آسٹریلوی مدبر کو (مثال کے طور پر) لائٹ فلوریا سٹرکلیٹنگ کی شاعری سے کچھ لذت حاصل ہوتی، اور ایک بے لوث عقل یہ حکم نکالے گی کہ اس لذت میں کسی قدر قیمت ہے، لیکن ایک اعلیٰ تہذیب یافتہ انسان کو لائٹ فلوریا سٹرکلیٹنگ کی شاعری سے جو مختلف لذت حاصل ہوگی اس کو وہی عقل اعلیٰ تر قدر قیمت سے منسوب کرے گی، اور اس سے بھی اعلیٰ تر قیمت سے اس لذت کو جو خود لائٹ فلوریا سٹرکلیٹنگ نے غالباً شکست پیر سے حاصل کی تھی، اور اس کو متذکرہ صدر ناخاندہ وزیر معارف محسوس کرنے کے قابل نہ تھا۔ کیونکہ شعرائے زیر بحث کی نسبت جو مختلف اندازے کیے گئے ہیں ان کا انحصار نہ صرف جمالیاتی تنظیم یا ماحول پر ہے بلکہ اس عام دماغی نشو و نما، اور ذہن و سیرت کی صفات پر بھی جو ایک بے لوث عقل کو نہایت مختلف اقدار کی حالت نظر آئیں گی۔ جلدت مختلف نوعیت کی شاعری سے مختلف انسانوں کو حاصل ہوتی ہے۔ وہ بالکل یکساں نہیں بلکہ مختلف ہوتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ جمالیاتی قدر دانی کی قابلیت آنکھ اور کان کی لطافت پر منحصر ہے جو ایک خالص جمالیاتی چیز ہے ممکن ہے کہ ایک شاعر جو احساس موسیقی سے محروم ہو اپنے نظام اعصاب کی ساخت کی وجہ سے موسیقی سے لذت اندوز ہونے کے قابل نہ ہو، اگرچہ وہ اس مطلب کے مقابلے میں نہ تو ذہنی اعتبار سے کم ہو، اور نہ سیرت کے اعتبار سے، جو ایک ہی نغمے یا بالکل یکساں آلات کے ساز سے لذت اندوز ہوتا ہے، حالانکہ یہ ایسے سوز و ساز ہیں کہ ان سے محض وہی شاعر لطف اٹھانے سے قاصر ہوتا ہے جو احساس موسیقی سے محروم ہو۔ جب ایک شاعر جو احساس موسیقی سے بے بہرہ ہو موسیقی کو صحن سے محروم قرار دیتا ہے تو ممکن ہے کہ اس کے حکم میں کامل عروضی صداقت ہو، کیونکہ وہ نہ صرف اس قول میں صادق ہے کہ اس کو موسیقی سے کوئی جمالیاتی لذت حاصل نہیں ہو رہی ہے، بلکہ اس میں بھی کو وہ واقعی جو کچھ ممکن رہا ہے اس میں کوئی اعلیٰ معروضی قیمت نہیں ہے ایسے ان احساسات، تصورات،

بقیہ حاشیہ سلسلہ سالیقہ - اور جذبات میں جو اس نغمے کی بدولت اس کی ذات میں پیدا ہو رہے ہیں۔ اگر ایک نغمی اس تجربے میں شریک ہوتا تو وہ بھی اس کی ادنیٰ ذاتی قیمت کی بابت شاعر سے اتفاق کرتا۔ اگر کوئی شاعر اس جذبے کی موضوعی قیمت سے انکار کرے جو موسیقی سے اُن ارواح میں پیدا ہوتا ہے جن میں موسیقی کی قابلیت ہے، مگر وہ خود اس سے محروم ہے تو یہ اس کی غلطی ہوگی۔ اگر وہ فرض کرے کہ ایک معمولی نغمے یا ترانے سے اس کو موسیقی کی جو بسیط لذت حاصل ہوتی ہے اس میں بھی اتنی ہی داخلی قیمت ہے جتنی کہ خود بیٹوفن (Beethoven) یا باخ (Bach) کی رو سے موسیقی کو حاصل ہے تو یہ اس کی مزید غلطی ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر بعض لوگ ایک ایسی چیز سے لذت اندوز ہوں، جس کو ایک زیادہ شائستہ ناقد قبیح سمجھتا ہے تو ممکن ہے کہ وہ لذت بھی قیمتی ہو، اگرچہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایک اعتبار سے غیر شائستہ انسان اس لذت کو محسوس کرنے میں غلطی پر ہے۔ کیونکہ اس سے مسرت اندوز ہونا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ زیادہ قابل لذت چیز سے لطف اندوز ہونے کے لائق نہیں ہے۔ اگر ہم اور اُن کے نکل جائیں اور یہ دعویٰ کریں کہ اس کو چاہیے کہ وہ ادنیٰ جمالیاتی لذتوں کے احاطہ و مسرت سے بدہیز کرے (غاف وہ آپ اپنی تربیت اس طرح ذکر کرے کہ اس کو بھی اسی چیز سے مسرت حاصل ہو جس سے ایک شائستہ انسان کو حاصل ہوتی ہے)، تو ہمارا حکم صاف ظہر پر ایک اخلاقی حکم ہوگا نہ کہ جمالیاتی۔ جمالیاتی قدر وافی کے اُن عناصر میں جو بعض اتفاقی حالات کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور جن کا مختلف مرثت کے انسانوں میں مختلف ہونا قرین قیاس ہے بغیر اس کے کہ ان میں سے کوئی بھی غلطی پر ہو، اور اُن میں جن کی توجیہ بعض انسانوں میں ان اقسام شور کی عدم قابلیتوں سے کی جاتی ہے جن کی قیمت سے کسی عقل کو انکار نہیں ہو سکتا، تا وقتیکہ اس سے کوئی غلطی نہ ہو تفصیلی امتیاز قائم کرنا فلسفہ جمالیات کی ایک ایسی تصنیف کا کام ہے جو میرے مقصد سے خارج ہے۔ میں صرف یہ خیال ظاہر کرنا چاہتا ہوں کہ جمالیاتی حکم میں حقیقی معروضی مفروضہ حکم قیمت ہے جو اس میں داخل ہے۔ جو حکم قیمت جمالیاتی حکم میں مضمر ہے وہ قیمت کے معمولی احکام سے اس حیثیت سے مختلف ہے کہ وہ محض ایک ایسا حکم ہے جو تجرؤ انسانی کی ایک خاص قسم یا اس کے ایک پہلو کی قیمت کے متعلق لگایا جاتا ہے، جس پر دیگر تمام احکام قیمت کے ایک مرکب کی نسبت سے غور کرنا ضروری ہے، ورنہ اس کے بغیر وہ مراعات کے ساتھ اور اداوی طور پر اس اخلاقی حکم کی اساس نہیں بن سکتا کہ اس قسم کے تجربے سے آ یا ب کو مسرت اندوز ہونا چاہئے۔

آ یا ب کو چاہیے کہ اُن زمان یا اُن حالات میں بح یا د کو اس سے متبع ہوئے کا موقع دے۔

بقیمہ حاشیہ مسئلہ سابقہ ۷، تحلیل ایک تحلیل کے معنی اشارے کا نتیجہ نہیں ہے کہ ہمارے متعدد جمالیاتی احکام کی ضرورت سے انکار کیا جائے، بلکہ یہ کہ ان کے موضوعی عنصر کا ہمارے معمولی احکام قیمت سے زیادہ قریبی ربط قائم کیا جائے۔ یعنی ان احکام کا جو کوہم عموماً متاثر طور پر اخلاقی احکام کہتے ہیں۔ یہ حکم کو یہ شے چیل ہے، اس سخی میں موضوعی صحت کا دعو یا رہے کہ اس میں اتنی قوت ہے کہ (۱) جس شور کی ترکیب نصب العین کے مطابق واضح ہو ہی ہو۔ اسے فلاں فلاں حکم کا جمالیاتی تجربہ کرے، اور (ب) یہ کہ اس جمالیاتی تجربے میں اس قدر قیمت ہے۔ جس طرح ایک انسان ایک قسم کی غذا پسند کرتا ہے اور وہ سدا و سرمدی قسم کی منیر اس کے گران دولہ کی لذت میں کوئی دخلی فرق ہو۔ اسی طرح بہت سی مثالیں ایسی ہیں جن میں ایک انسان دوسری خارجی، یا سارے بھی مساوی قیمت کا جمالیاتی تجربہ حاصل کرتا ہے، لیکن ہیشہ ایسا نہیں ہوتا۔ دوسری مثالوں میں یہ ممکن ہے کہ جو شور ایک چیز کو خوبصورت سمجھتا ہو اس کے متعلق ایک عالم مطلق ان یہ حکم رکھائے کہ وہ اس شور کے مقابلے میں ادنیٰ ہے جو اس کو بدصورت سمجھتا ہے۔ ساتھ ہی، اگرچہ جمالیاتی احکام، احکام قیمت پر مشتمل ہیں (یا ان میں شامل ہیں)، لیکن آخر الذکر نہایت متاثر اور خاص قسم کے احکام قیمت ہیں۔ ان احکام اور عام احکام اخلاقی میں یہ فرق ہمیشہ رہے گا کہ (۱) جمالیاتی تجربے کی مختلف اقسام کی قیمت کے صحیح اندازے کے لیے جس دہسنی قابلیت کی ضرورت ہے وہ اس سے مختلف ہے جو دوسری اقدار کے صحیح اندازے کے لیے ہر کار ہے۔ اور (ب) یہ حکم کہ اس میں جمالیاتی قیمت ہے، اخلاقی حکم میں تبدیل نہیں ہو سکتا، جس کے مطابق عمل کرنے کا ہر شخص سے مطالبہ کیا جاسکتا ہے، تاوقتیکہ جمالیاتی تجربے کی قیمت کا مقابلہ دوسرے تجربات کی قیمت سے نہ کیا جائے مثلاً ہماری ذات میں جو محبت جاگزیں ہے اس کی قیمت، اور ایک مفید اجتماعی خدمت سے جلدت پیدا ہو اس کی قیمت کا مقابلہ اقدار مقابلہ کا یہی وہ نتیجہ ہے جس کو ہم ایک متاثر منہم میں حکم اخلاق کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اکثر افراد کا جمالیاتی حکم صحت پر مبنی ہوتا ہے۔ یعنی ان افراد میں اعلیٰ تر جمالیاتی تجربات کی قابلیت ہوتی ہے اور وہ ان کی قیمت کا صحیح اندازہ کرتے ہیں لیکن اس کے باوجود ممکن ہے کہ ان کا اخلاقی حکم صحت پر مبنی نہ ہو، یعنی ان میں اس بات کی قابلیت نہ ہو کہ اعلیٰ جمالیاتی تجربات کے مقابلے میں دیگر تجربات کی ان کی حقیقی قیمت کے لحاظ سے قدر دانی کریں۔ لیکن یہ کہ اور لوگوں میں عام طور پر اخلاق کا صحیح اندازہ کرنے کی صلاحیت ہو، یعنی وہ محبت کی اعلیٰ قیمت کا صحیح طور پر اندازہ کریں

بقیہ حاشیہ سلسلہ سابقہ - امداد اپنی لذت کے مقابلے میں دوسروں کی لذت کی قیمت کا صحیح موازنہ کریں بلکہ وہ خاص خاص صورتوں میں زیادہ ترقی یافتہ جمالیاتی شعور کے فقدان کی بنا پر غلطیاں کر سکتے ہیں۔ کیونکہ وہ یہ نہیں دیکھ سکتے کہ شکستہ پیر کی تمثیلات میں حسن ہے یا یہ کہ وہ عام طور پر حاشہ حسن کی حقیقی قدر و قیمت کو گنٹا دیتے ہیں۔

=====

باب

نصب بینی افادیت

۱

کھلے ابواب میں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس بات کو معلوم کرنے کا طریقہ کہ آیا ایک فعل صائب ہے یا غیر صائب جب کہ ہم کسی مقررہ قانون سے استصواب کیے بغیر خود ہی اس مسئلے پر غور کرنے کے لیے مجبور ہوں، یہ ہے کہ آیا وہ عام معاشرے کے بہبود یا خیر کا باعث ہو گا جس میں مختلف اقدار کے متقد و اجزا شامل ہیں یا نہیں۔ ان اقدار کا علم وجدانی طور پر ہوتا ہے جن کا آپس میں ایک دوسرے سے مقابلہ کرنا عقلی اخلاقی یا عقلی عملی کام ہے فعل صائب ہمیشہ وہی ہوتا ہے جو جس حد تک کہ فاعل کو وقوف کے ذرائع مہیا ہوں (فی الجملہ خیر کی جی سے بڑی مقدار پیدا کرے۔ یہودیت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ تمام خیر یا خیر مطلق کے عناصر کسی نہ کسی معنی میں اور کسی نہ کسی مقصد سے ایک دوسرے میں قابلِ تحویل ہیں۔ اس صورت کے خلاف بعض اعتراضات جو پیدا ہوتے ہیں ان پر آئندہ غور کیا جائے گا۔ اس باب میں میرا مقصد اس امر کو واضح کرنا ہے کہ جو ملہم اس مسئلے پر گفت و گو کریں ایک ایسا سوال ہے جس میں نے دوسری کتاب کے پانچویں باب میں بحث کی ہے۔

احکام اخلاق مخصوص فیضال پر وراثت کرتے ہیں اور جو خاص کر بیک نظر نہایت غیر فادامی معلوم ہوتے ہیں وہ اس مفروضے کی بنا پر کسی طرح قابل توجہ ہو سکتے ہیں کہ تمام احکام اخلاق آخر کار بحسب غایت کے احکام ہیں جو اخلاقی نقطہ نظر اس افادامی مہول کو کہ اخلاقیات کو مقصد ہی ہونا چاہیے اخلاقی غایت کے غیر لائق نقطہ نظر میں منکر کر دے اس کے لیے میں نصب العینی افادیت کا نام تجویز کرتا ہوں۔ اس خیال کی رو سے افعال صائب ہیں یا غیر صائب مطابقت اس کے کہ وہ عام ذریعہ انسان کے لیے ایک نصب العینی غایت یا خیر مہیا کرتے ہیں جس میں لذت شامل ہے لیکن وہ لذت ہی تک محدود نہیں ہے۔

ہمارے احکام اخلاق میں (جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں) دو دراندیشی، خیر طلبی اور مساوات کے تین اولیات کو اعلیٰ حیثیت حاصل ہے۔ میرے حق میں یہ ایک بالکل بدیہی امر ہے کہ مجھے اپنے اعلیٰ ترین خیر میں ترقی دینے کی کوشش کرنی چاہیے (جہاں تک کہ دوسرے شخص کے عظیم تر خیر سے اس کا تصادم نہ ہو) خیر قلیل پر خیر کثیر کو ترجیح دینی چاہیے اور یہ کہ ایک شخص کے خیر کو دوسرے کے مماثل خیر کی اعلیٰ قیمت کے بالکل مساوی سمجھنا چاہیے۔

اس آخری مفروضے کی مزید حمایت و توضیح باب عدل میں آئے گی۔ سر دست یہ فرض کر لیا جائے کہ خیر کی اسی مساوی تقسیم میں عدل مطلق کے آخری مفہوم کو تلاش کرنا ہے۔

میرے خیال میں انتہائی ملاشرعی عدل کے یہی معنی ہیں۔ عدل اس اطلاقی مفہوم میں وہ مہول پیش کرتا ہے خواہ وہ کچھ ہی ہو جس کی بنا پر خیر کی تقسیم ہونی چاہیے۔ اور خیر طلبی کے معنی زیادہ سے زیادہ اجتماعی خیر کو تقویت پہنچانے کے ہیں بغیر اس کے کہ اس کی تقسیم کے سوال کی طرف رجوع کیا جائے۔ اس اعتبار سے ایک لذتی افادیت کو بھی اس امر کے اعتراف کی ضرورت تسلیم کرنی پڑے گی کہ فضیلت کلیتہً خیر طلبی میں تحول نہیں ہو سکتی تا وقتیکہ خیر طلبی کا مفہوم اس حد تک تنگ نہ رکھ دیا جائے کہ وہ عدل کے متوافق ہو جائے لیکن اس بات کو تسلیم کرنا چاہیے کہ عام اعتبار سے لفظ عدل نہ کسی شخص میں جو بیک نظر ہو یا خیر غائی کی تقسیم کے سوال سے متعلق نہیں معلوم ہوتے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ کسی فریق کا جواب دعویٰ سماعت کیے بغیر اس کو سزا دینا، یا ایک شخص کو اپنے ہی خلاف گواہی دینے کے لیے مجبور کرنا، یا ایک ہی جرم کے سلسلے میں کسی کو دوسرے سے سزا دینا، یا از کتاب فعل کے بعد ایک قانون موضوع کرنا، اور اس کی رو سے فعل مرتبہ کی سزا تجویز کرنا یا کسی متدہ دیوانی کا فیصلہ زیادہ غریب یا کسی ایسے فریق کے حق میں کرنا جو اگرچہ

مستحق ہے لیکن اس کا مقدمہ سبک دیا جائے خلاف انصاف ہے۔ اور ان تمام صورتوں میں آخری یہودیہ اس کی مادی شرائط کی انتہائی تقسیم کا کوئی اصول نمایاں یا بلا واسطہ طور پر منظور نہیں ہے۔ ارسطو کے الفاظ میں عدلی نظامی طریقے عدل التہائے قانونی عدل توزیعی کے مقابلے میں ایک جدا جدا مفصلیت معلوم ہوتی ہے لیکن لفظ انصاف کے ان تمام غیر متجانس استعمالات میں یہ چیز بظاہر سب میں عام ہے کہ وہ افراد کے ساتھ غیر جانبدارانہ سلوک کو رد کرتا ہے اور عدم مساوات یا غیر موافقہ عدم مساوات سے باز رہنے کی ہدایت کرتا ہے۔ ایسے ایسے عدم مساوات سے جو معاشرتی یہودیہ کی اور عام یا عقلی اصول کی رد سے ناجائز ہو۔ ان تمام باتوں سے جزدی مثالوں میں اشتیاق خاص کا لحاظ کیے بغیر کسی عام قانون یا اصول کے استعمال پر دلالت ہوتی ہے۔ بول چال میں اس قانون کے بنی برا انصاف ہونے پر کوئی اعتراض نہیں کیا جاتا۔ اگر کوئی حج قانون کے استعمال میں جانبداری سے کام لے تو ہم اس کو بے انصاف کہتے ہیں۔ حالانکہ ہم موجودہ قانون کو ناپسند کرتے ہیں اور حقیقت میں اس کو خلاف انصاف تصور کرتے ہیں۔ اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ عام بول چال میں لفظ قانون کسی شرط کے مطابق غیر جانبدارانہ تقسیم پر دلالت کرتا ہے۔ اور وہ شرط یہ ہے کہ حقیقی معاشرتی نظام کے کسی مسئلہ قانون یا قاعدے کو فرض کر لیا جائے جس کو بذات خود کسی عدلی مطلق پر قائم ہونا ضروری ہے، اگر اس میں آخری تصویب کی قابلیت موجود ہو، لیکن اس کے بنی برا انصاف ہونے کوئی الحاح تسلیم کر لیا گیا ہو۔ اس لیے ہم کہتے ہیں کہ ایک شخص کو ایک ہی جرم اور بالکل مساوی حالات میں جو سزا ملے گی اس سے زیادہ سخت سزا دوسرے کو دنیا خلاف انصاف ہے۔ کیونکہ یہاں معاشرتی مصلحت (یعنی اس کی تہ میں دوسروں کے متقاضی مطالبات) کا کوئی لحاظ اس عام قانون میں مداخلت نہیں کر سکتا کہ بالکل ایک سے حالات میں ایک شخص کے ساتھ وہی سلوک روا رکھنا چاہیے جو دوسرے کے ساتھ روا رکھا جاتا ہے۔ عدل مطلق کے اصولوں کو اس نوعیت کے غیر مساوی سلوک کی ضرورت نہیں پیش آ سکتی۔ اگر ان کو بھی ضرورت پیش آئے گی بھی تو اس وقت حالات اتنے مختلف ہوں گے کہ اس کے عدل تجارتی یا عدلبادلہ کے متعلق بھی ہی کہا جاسکتا ہے۔ وہ خانگی مائدا اور ارا دار و زمین دین کے اصول کے بنی برا انصاف ہونے کو فرض کرتا ہے جس کو ایک اشتراکی اس بنا پر بالذات خلاف انصاف قرار دے گا کہ جو شخص غیر کمزور ہو جائے گا، مالک ہے، اس کو اس سے فائدہ پہنچتا ہے۔

ان کی بنا پر غیر مساوی سلوک جائز قرار پائے گا۔ لیکن اگر ایک بیج کسی مقدمے میں اس طرح فیصلہ کرے کہ اس سے ایک دولت مند کو مزید دولت ملے اور ایک غریب نان شبانیہ کا محتاج بن جائے تو ہم اس کو خلاف انصاف نہیں تصور کر سکتے۔ کیونکہ ہم تو انین اطلاق کے معنی برانصاف ہونے کو تسلیم کرتے ہیں، اور اس امر کو بیج کے فرائض میں داخل سمجھتے ہیں کہ وہ بلا درعایت ان تو انین کو نافذ کرے۔ یا یہ کہ ایک بحر می انسہ نہ مولا طالع کے مقابلے میں زیادہ انعامی رقم حاصل کرے، کیونکہ ہم دیگر اسباب کی بنا پر اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ معاشرتی بہبود اس امر کا متقاضی ہے کہ افسروں اور سپاہیوں کے معاوضے کا میزان مساوی نہ ہو۔ لیکن ہم ساتھ ہی اس بات کو بھی خلاف انصاف قرار دیں گے کہ ایک ہی درجے کے آدمیوں میں ایک کا معاوضہ زیادہ مقرر ہو اور دوسرے کا کم۔ یہاں مثالوں کو دو چند کرنا غیر ضروری ہے۔ لفظ انصاف کے تمام محاوروں سے، جس حد تک کہ ان میں تحفظ نفس کی قابلیت ہو، یہ مراد لی جاسکتی ہے کہ وہ افراد کے حقوق کے مناسب لحاظ پر دلالت کرتے ہیں، یعنی یہاں افراد کی ذاتی قابلیت یا بہبود کے آخری حقوق مراد نہیں، بلکہ وہ جو ایک مقررہ یا مسلمہ قانون یا اصول تقسیم کے مطابق ہوں۔ باوجودیکہ کہ عام بول چال میں لفظ انصاف کا مفہوم نہایت تنوع ہے تاہم ان سب کی تہ میں یہ خیال موجود ہے کہ ہمارے معاشرتی کردار کے مسلمہ اصول کو، خواہ وہ کچھ ہی ہوں، مختلف افراد یا جماعتوں پر غیر جانب داری کے ساتھ عائد کرنا چاہیے بعض دفعہ جب کسی عمل یا رواج یا ادارے کو خلاف انصاف قرار دیا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مسلمہ اصول ہی اس قابل نہیں ہے کہ معاشرتی مصلحت کی بنا پر اس کی تائید کی جائے، اور یہ کہ اس سے اسی اساسی اصول کی خلاف ورزی ہوتی ہے کہ ایک شخص کے خیر کی آخری قیمت دوسرے کے ممال خیر کی آخری قیمت کے مساوی ہے۔ لیکن اس عدل مطلق کا سوال اتنے دشوار اور پیچیدہ مسائل پیدا کرتا ہے کہ اس کی مزید توضیحات کے لیے ایک علیحدہ باب مختص کرنا پڑے گا۔

قانون عدل یا مساوات کے انتظام کے پیش نظر اس وقت تک ہمارے اختیار کرو

لے جس میں خیر طلبی یا اپنی ذات کے ضروری مطالبات کا اعتراف شامل ہے، ہائیفنگ نے اس بات کو

اصولوں سے بظاہر یہ نتیجہ لازم آتا ہے کہ تمام فضائل کی توجیہ اس طرح ممکن ہے کہ وہ بالآخر عقلی خیر طلبی یا محبت میں تحویل ہو سکتے ہیں۔ لیکن حتیٰ کہ ایک لذتی کو بھی یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ مختلف اور مخصوص اقسام کو دار کو عام رواج کے مطابق مختلف نام دیئے جاتے ہیں۔ جن کی نسبت یہ فرض کیا جاتا ہے کہ وہ زمین اور متماثر طریقوں سے انسانی خیر میں معاون ہیں۔ کردار کی یہ قسم یا ان کے میلانات خاص خاص فضائل کے نام سے موسوم کیے جاتے ہیں۔ جس خیال کی رو سے خیر کی آخری قیمت کو لذتی میار سے الگ میار پر جانچا جاتا ہے انہی کے مطابق ہم مختلف فرائض یا ان میلانات میں جو ان فرائض کی تکمیل کا باعث ہوتے ہیں، باریک اور نمایاں فرق قائم کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ہم نہ صرف ان مختلف اقسام کو دار میں، جو آخر کار ایک واحد خیر کی طرف رجوع کرتے ہیں، فرق دریافت کر سکتے ہیں، بلکہ ان اقسام خیر میں بھی ایک حقیقی اور اہم فرق معلوم کر سکتے ہیں، جن کو تقویت پہنچانے کا میلان ان میں پایا جاتا ہے۔ پس لذتی نقطہ نظر سے بھی اس امر میں صاف طور پر سہولت نظر آتی ہے کہ قانونِ راست کوئی کی یا بدیہی کے میلان کو ایک متوازن نام دیا جائے۔ اگرچہ ایک افادہ کے حق میں راست کوئی صرف ان جزوی قوانین میں سے ایک ہے جس کو لذت انسانی میں تقویت پہنچانے کا عملی اور ہمہ گیر فرض نوع انسان پر عائد کرتا ہے۔ نصب العین افادیت کے نقطہ نظر سے ہم بے شبہ تسلیم کر سکتے ہیں کہ صحیح انسانی خیر کی محبت اپنے اندر ان تمام فضائل کو شامل کر لیتی ہے جن میں راست بازی بھی داخل ہے لیکن ہمارا میلان اس فضیلت اور دیگر خاص اور جزوی فضائل پر بہت زیادہ زور دینے کی طرف ہے۔ کیونکہ سیرت کی صداقت شعاری خواہ وہ ہماری اپنی ذات سے متعلق ہو یا دوسروں سے، غایت یا حیات غائی کا ایک جزو ہے جس کے حصول میں ایک نیک انسان کوشش کرتا ہے، نہ کہ محض ایک ذریعہ خیر جو اس سے الگ ہے۔ ہم شاید اس میلان کے متعلق اظہارِ ضمانت پر زیادہ مائل نہ ہوں گے کہ تمام فضائل کو خیر طلبی میں تحویل کر دیا جائے۔ کیونکہ عملی لحاظ سے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ - نہایت خوبی سے ادا کیا ہے کہ اپنی ذات کے مطالبات کو تسلیم کرنا بھی ایک فن ہے (اخلاقیات، (Ethik) ص ۱۱۹)۔ اصولِ ہود [یا افادہ] سے لازم آتا ہے کہ فرد کوئی افراد میں صرف ایک ہے لیکن اس سے یہی لازم آتا ہے کہ حیثیت میں ایک فرد کوئی افراد میں ایک ہے۔

خوف ہے کہ اس قسم کی اخلاقیاتی تعلیم اس حقیقت کو مبہوم کر دے گی یا اس پر پردہ ڈال دے گی کہ ایک خیر طلب انسان جس غایت کو حاصل کرنا چاہیے اس میں لذت کے علاوہ دوسرے متعدد اقسام کے خیر بھی شامل ہونے چاہئیں، یعنی متعدد میلانات، جذبات، فعلیات اور حالات شعور جو ذاتی طور پر شہیتی ہیں نہ کہ کسی اور خیر کے وسائل کی حیثیت سے۔

میرا یہ ارادہ نہیں ہے کہ اس تصنیف میں کردار کی جزوی اقسام، یعنی خاص خاص فرض یا فضائل، کو ایک ایک کر کے گناؤں یا ان کی توضیح کروں، جو حقیقی انسانی خیر کی ترقی کے میلان میں داخل ہیں، یا ان مختلف غایات یا عناصر خیر کو واضح کروں جن سے یہ نتائج نکلتے ہیں یا فضائل خاص طور پر متعلق ہیں۔ میں ان امور کو تفصیل کے ساتھ بیان کرنے کی کوشش نہیں کروں گا کہ کن طریقوں سے راستی، محنت، حُب خاندان، شفقت، رحم دلی، وفاداری، دملکت یا دوسرے معاشرتی اداروں سے؟ باقاعدگی، شجاعت (جسافی یا اخلاقی) کے سے فضائل خیر عمومی کا باعث ہوتے ہیں۔ حقیقت میں ان کے متعلق یہ خیال لذتی اور غائی افادیت کی مشترک اساس ہے، اگرچہ بے شبہ ان سب کے متعلق کارستانی (Casuistic) سوالات کا امکان ہے جن کے مختلف جواب ان افراد کی طرف سے مل جائیں گے جو خیر انسانی کو لذتی نقطہ نظر سے دیکھنا نہیں چاہتے۔ خوف ہے کہ فرض یا فضائل کی تشریف و تعظیم وق کن اور بے فائدہ ثابت ہوگی تاوقتیکہ فرض کی تفصیلات پر اس سے زیادہ مکمل بحث نہ کر لی جائے جس کی اس کتاب میں گنجائش ہے۔ اس بنا پر میں اس باب کو فرض یا فضائل کے متعلق بعض ان خیالات کے اظہار تک محدود کر دینا چاہتا ہوں جن کا اس خیال سے متعلق جو ناچولی نظریہ بڑا دشوار معلوم ہوتا ہے کہ تمام فضائل آخر کار شہیتی معاشرتی خیر کی ترقی پر مشتمل ہیں، اور جو حقیقت میں (جیسا کہ میں سمجھتا ہوں) اس اصول سے توافق نہیں ہو سکتے جب تک کہ اجتماعی خیر کا مفہوم خالص لذتی رہے۔

۲

اول تو مجھے یہ دیکھنا چاہیے کہ جو فضائل اپنے میلان میں صاف طور پر انانی ہیں وہ بھی ہمارے خیال کے مطابق اپنی غایات آپ ہیں، اور ان کی قیمت اس لذت محض

سے مختلف یا بہت زیادہ ہے جس کو وہ دوسروں میں پیدا کرتے ہیں۔ اس بنا پر اُن فضائل کی ترقی اور اُن پر عمل درآمد کی بہت انسانی کڑا مسئولیت پر مبنی ہوگا، حتیٰ کہ ان طریقوں سے جن کے متعلق ہمیشہ یہ نہیں بتایا جاسکتا کہ ان سے بحیثیت مجسمِ موعی لذت خالص نتائج میں حاصل ہوتی ہے۔ یہ اس کو نوع انسان اور حیوانات پر ہمدردی کرنے کی مثال میں واضح کر چکا ہوں۔ ہم جو احساس کی تمام فطری شقیں اور خاص طور پر ماں باپ کی محبت کو اعلیٰ قدر قیمت سے منسوب کرتے ہیں، وہ بھی جیسا کہ میرا عقیدہ ہے، اُن اہم شرائط میں سے ایک ہے جن کی رو سے ہم اطفالِ کشمی کو مردود ٹھہراتے ہیں یہی خیال ہمیں بچوں، مریضوں اور پاگلوں کی جان لینے سے باز رکھتا ہے۔ یعنی عام طور پر، اُن اشخاص کی جان لینے سے جن کا وجود جماعت کے حق میں ایک بوجھ ہے خواہ وہ اپنی ذات سے اس قربانی کے لیے تیار ہی کیوں نہ ہو جائیں۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ان کی جائیں خود اُن کے لیے بھی وبالِ جان ہیں تو اُس صورت میں یقیناً یہ سوال ایک اور سوال یعنی خود کشی کے جواز کے ساتھ شامل ہو کر الجھن پیدا کر دیتا ہے جس پر ہم آئندہ غور کریں گے۔

بے شبہ اس امر پر زور دینا معاشرتی مہانت کے بلند اندازے کے بالِ مطابق ہے کہ بعض مثالوں میں سچی وجدان کو اتہامِ تک پہنچا دیا گیا ہے لیکن اس نوبت پر ایک اصولِ ذہن نشین رکھنا چاہیے جس پر ہمیں بار بار زور دینا پڑے گا۔ یعنی ہمیں فطرتِ انسانی کی حقیقی نفسیاتی تعمیر اور اس میں اپنی پسند کے مطابق رد و بدل کے امکان پر غور کرنا چاہیے۔ اس اصول کے بغیر اس امر کو حق بجانب قرار دینا دشوار ہے کہ نہایت بد شکل بچوں کے اذکار کو ہم کیوں غیر مسترد و طاوور پر ناپسند کریں۔ یعنی اولیائی طور پر اس امر پر قائم رہنا مشکل ہے کہ معاشرے کے حق میں تو مفید یہ ہے کہ جو بچے کسی طرح بھی زندہ رہنے کے قابل نہ ہوں ان کی زندگی کے چراغ کو بجھا دیا جائے بشرطیکہ انسان کو اُس خوفِ ہرز سے دوچار نہ ہو نہ پڑے جو اطفالِ کشمی کے تصور سے اس کے دل میں پیدا ہو جائے گا۔ جو اخلاقی مصلح موجودہ رسم و رواج میں اصلاح کی تجویز پیش کرنا چاہے وہ اُن احساسات کی اتہامی قدر و قیمت پر بہر حال غور کرے گا جن کو کہ اس تجویز سے حدِ نہ پہنچے کا امکان ہے، نیز اُس اتہامی دشواری پر جو اجازت یافتہ اور غیر اجازت یافتہ اسناد کے درمیان

ایک حد فاصل قائم کرنے میں پیش آتی ہے، اور اس بات کا یقین حاصل کرنے کے
 عدم امکان پر کہ خود وجود بات کی مداخلت کو ٹھیک اُسی مقام پر روکا جاسکتا ہے جہاں
 روکن مقصود ہو۔ وہ اس بات کو بھی ذہن نشین رکھے گا کہ جس شخص کی جان مصیبت میں ہو
 اس کا ہمدردی کی بنا پر خاتمہ کرنے کی صورت آسانی کے ساتھ بگڑ سکتا ہے (افراد، والدین
 اور عام معاشرے میں) تکلیف، تردد و محرومی سے بچنے کی محض ایک خود غرضانہ
 صورت باقی رہ جائے گی، اور اس بات کو کہ اس رواج کی توسیع حیات کے مادی
 (Materialistic) اور لذتی (hedonistic) تصور کی بہت انسدادی
 کرنے لگے گی۔ ہم اطفال کشی کو مردود ٹھہرتے ہیں اس لیے کہ اس کے اندر اسے جن احساسات
 کو تقویت پہنچتی ہے اس میں ذاتی قیمت زیادہ ہے نسبت اس فائدے کے جو اس کے
 رواج سے حاصل ہوگا۔ اگر فطرت انسانی کی حیثی نفسیاتی ترکیب کو فرض کر لیا جائے تو
 سب سے بہتر یہی ہوگا کہ اس قسم کے سوالات پیدا ہی نہ ہونے پائیں لیکن اگر ان کا پیدائش
 ناگزیر ہے تو کوئی اصول ایسا نہیں ہے جس کی رو سے ان کا نصف ہو سکے بجز ان وجدانات
 اور افواج میریت کی تقابلی قیمت کے جن کی حوصلہ انسدادی
 اس قدر کم اور معاشری فوائد سے ہوتی ہے جو اس کی رعایت سے حاصل ہوتے ہیں! اگرچہ
 مجھے مردہ قانون کے صحیح ہونے میں کچھ شک نہیں ہے، تاہم ممکن ہے کہ بعض انتہائی مثالوں
 میں کبھی وجدان کو بہت آگے بڑھا دیا گیا ہو اور یہ کہ حقیقی شیطانوں اور ایسے وجودوں کی
 مثال میں جو انسانی عقل و فہم سے یکساں ہے بہرہ ہوں ایک استثنائی صورت پیدا ہو سکے۔
 اس مثال میں ایک حد فاصل قدام کرنا تقریباً ممکن ہے، اور اس کا بھی امکان ہے کہ
 وہ حیات جس کے تحفظ کی کوشش ہو رہی ہے اخلاقی نقطہ نظر سے اتنی ہی بے قیمت
 ہو جتنی کہ لذتی نقطہ نظر سے ہے بلکہ ایک اور ممکنہ مثال جس میں ایک قیمتی وجدان کو

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ سترھویں صدی کے مساتی مالک میں مذہب اور ملک، دونوں میں ملحد اصول ہی تھا
 اور اس کے متعلق لائب نٹز اپنی تصانیف میں انسان کی تعریف کرتے ہوئے جو دشواری محسوس کرتا ہے
 اس کی طرف جو سلسل اشارے کئے گئے ہیں ان پر بھی غور کیا جائے۔ بطور آؤسے میں اٹا تو می رسالہ اخلاقیات
 (جلد چہارم) بابت سنہ ۱۸۹۳ء ص ۱۹۱ وابعاد) میں ملکہ کے متعلق چند اقوال کے عنوان سے ایک

مبالغہ آہینہ حد تک بڑھا دیا گیا ہے شاید مردم کش دیوانوں کے مختلہ حیات کے رواج میں ملتی ہے باوجود اس کے کہ اس طریق عمل سے خود مریضوں اور ڈاکٹروں کی جانیں شدید خطرے میں پڑ جاتی ہیں۔

۳

اب بعض اُن فضائل و فرائض پر غور کروں گا جن کی افادیت زیادہ نمایاں نہیں ہے۔ ان سب میں یہ عام اصول موثر ہے کہ اعلیٰ تر یعنی ذہنی، جمالیاتی اور جذباتی، قوتوں کے استعمال و ترقی کو اعلیٰ قیمت سے منسوب کیا جائے نہ کہ صرف ہماری فطرت کے حیوانی اور حسی جزو کی عیاشی کو۔ ہم علم تہذیب و شائستگی، حسن پرستی، اور ہر طرح کی

بقیہ حاشیہ و مکرر گزشتہ مضمون میں یہ فرض کرتے ہیں کہ موجودہ زمانے میں اطفال کشی سے جو فطرت کی ذاتی ہے اس کی واحد وجہ یہ ہے کہ انسان کی جان لینے کے خلاف محض ایک توہم پھیلا ہوا ہے لیکن اس بات سے انکار کرنا دشوار ہے کہ تحریک حیات کا احساس یا ذہنی اعتبار سے اس خیال پر اثر انداز ہوا ہے۔ اور یہ ایک مفروضہ ہے کہ وحی میں اس کی تاکید کافی ہے لیکن یہ کہ اس قدر زیادہی اور عالمگیر غلطی اختیار کا باعث یکیشہ توہم یا خاص دنیاوی تصورات (خواہ وہ متول ہوں یا نہ ہوں) ہیں، ایک ایسا خیال ہے جو غیر عیسائی سودا گیت کو پستانے لگا جانستانی کے تعلق بود و مدت کا احساس (اگرچہ وہ اپنی مبالغہ آہینہ صورت میں عقلی توجیہ کے ناقابل ہی کہیں نہ ہو بہر حال یہ ثابت کرنے کے لیے کافی ہے کہ وہ جان زیر بحث محض ایک مفروضہ الہامی حکم کا اثر نہیں ہے جو بودیت سے عیسائیت کو ورثے میں ملا ہے۔ علاوہ انہیں یہ قابل یادداشت ہے کہ مشر براڈے میں رواج کی حمایت کر رہے ہیں اس کو بہترین مثبت پرست بھی مردود دیکھتے رہے۔ سچی کف لاطون بھی جس سے مشر براڈے استناد کرتے ہیں اس بات کو پسند نہیں کرتا تھا کہ اولاد ایسی اولاد پیدا کی جائے جس میں جانیک قابل ہو۔ وہ صرف ان بچوں کو قتل کرنے کی اجازت دیتا تھا جو ایسے والدین سے پیدا ہوتے تھے جن کی عمر ایک مقررہ حد سے تجاوز نہ ہوتی تھی لیکن اسرطو تقلیل آبادی کی غرض سے اطفال کشی کو مردود دیکھتا تھا اور صرف ان بچوں کے قتل کو رد کرتا تھا جن کی جمائی ساخت میں پیدا شدہ نقص ہوتا تھا۔ جمیع سالم افراد کی اجتماعی جماعتی کے جزا کے لیے جس کے مشر براڈے حامی ہیں، ہمیں بہتر مقررہ بت پرستوں سے بھی بہت ترسل پر اثر کرنا پڑے گا۔

ذہنی فعلیتوں اور ان سے متعلقہ جذبات کو ان لذات کے مقابلے میں زیادہ قیمتی قرار دیتے ہیں جو خورد و نوش اور جسمانی سرکات و منکحات وغیرہ کی محض حیوانی رغبتوں سے پیدا ہوتے ہیں۔ راست اجتماعی نوعیت کی فعلیتوں کے مقابلے میں ان چیزوں کی اضافی قیمت کیا ہے ایک ایسا سوال ہے جس کے متعلق آئندہ کچھ نہ کچھ کہنا ہی ہو گا۔ اس امر کا انکار بغیر ضروری ہے کہ جس ذہنی سعی و طلب میں راست اور نمایاں معاشرتی افادہ نہایت قلیل ہو اس کی ترغیب فی الجملہ ترقی لذت کا باعث ہوتی ہے لیکن ان کے متعلق ہمارے احساسات اس نوعیت کے مشتبہ اندازوں پر مبنی نہیں ہیں۔ اور یقیناً بہت سی مثالوں میں ایک فرد کو یہ حکم لگاتے ہوئے دشواری محسوس ہوگی کہ وہ اس امر میں حق بجانب ہے کہ خود اپنے لیے اور ایک محدود دائرے میں دوسروں کے لیے حصول لذت کی تلاش میں اپنا پورا وقت صرف کر دے، جب کہ وہی وقت ایک بڑی تعداد کی لذت کے اسباب فراہم کرنے یا اس کو عالم سے محفوظ رکھنے میں صرف ہو سکتا ہے، البتہ یہ کہ وہ تمام لذتوں کی قیمت کو مساوی سمجھے، اور یہ خیال کرے کہ ہجر لذت کے کسی چیز میں قیمت نہیں ہے اور کردار

سے ہم بجا طور پر ورژنی کھیلوں کی تفریح کو محض جسمی احتیاجات کے مقابلے میں اعلیٰ تر قدر قیمت سے منسوب کر سکتے ہیں، کیونکہ (۱) ورژنی نہیں، اپنی مستقل صورت میں عقل کی فعلیت میں اسی قدر معاون ہیں جس قدر کہ اپنی کثرت و افراط کی صورت میں (جس کا بہت جلد انسان شکار ہو جاتا ہے) اس میں مزاحمت ثابت ہوتے ہیں۔ (۲) اور خصوصاً ذاتی اخلاقی اور ذہنی قابلیت والے انسانوں میں (زیادہ حیوانی میلانات کے مقابلے میں ایک مفید مصلح کو فراہم کرتے ہیں۔ اور (۳) ایک حد تک اخلاقی اور ذہنی صفات کو ترقی دیتے ہیں۔ اگر ورژنی کھیلوں کے متعلق حد سے زیادہ مبالغے سے ساتھ کام نہ لیا جاتا مگر آج کل عام طور پر جو رہائے توہین پس بارے میں مزید خیالات کا اظہار کرتا لیکن اس میں اس حد تک برائیاں بیزی ہونے لگی ہے کہ اس سے قوم کے اعلیٰ مدارج حیات کو جس قدر خطرہ لاحق ہے اسی قدر باری تجارت اور سرکاری قابلیت کو بھی لاحق ہے۔ مدارس کے جو اساتذہ ورژنی کھیلوں کی ترغیب دلانے میں مبالغے سے کام لیتے ہیں ان کی دلائل میں مغالطے کے اسباب ان مغوی حقائق پر مبنی ہوتے ہیں کہ (۱) کھیلوں کی بدولت جو صفات پیدا کیے جاسکتے ہیں وہ بے شک اعلیٰ مدارج سے پیدا نہیں ہوتے اور (۲) یہ کہ تلامذہ، اہل، مضبوط نفس، اشتراک عمل کی عادت، موقعی عمل وغیرہ کی جو صفات ایک خاص طریقہ سے ترقی حاصل کرتی ہیں وہ زندگی کے دوسرے علوم میں بھی کاملاً ثابت ہو سکتی ہیں لیکن تجربہ بظاہر ان میں سے کسی

اسی حد تک حتی بجانب ہے جس حد تک کہ وہ ترقی لذت کا باعث ہو۔
 ہماری فطرت کے بعض اجزاء کی دوسرے اجزاء پر زیادہ خالص انسانی اجزاء
 کی زیادہ حیوانی اجزاء پر) افضلیت کا یہ عام اصول دو دُمرؤں کے فضائل کی اصل
 اساس ہے :-

(۱) اُن فضائل کی (اگرچہ موجودہ زمانے کے لوگ اُن کو فضائل سمجھنے کے
 زیادہ عادی نہیں ہیں) جو اعلیٰ تر ذہنی اور جالیاتی قوتوں کے استمال پر مشتمل ہیں۔
 (۲) اُن فضائل کی جو ادنیٰ تر اور زیادہ حیوانی ہیجانات کے مناسب تصرف
 و انقیاد پر مشتمل ہیں۔

پہلے زمرے کی نسبت زیادہ تفصیلی گفتگو کی ضرورت نہیں ہے سچ ایک خاص سلسلے
 کے۔ یہاں یہ سمجھنا ہے محل نہ ہوگا کہ صداقت کی تنظیم کا مبدیہ کیا ہے۔ اس امر کو تسلیم کرتے ہوئے
 کہ کسی بات پر (مثلاً تجارتی لین دین میں) اعتماد کرنا عظیم الشان اجتماعی مفاد کا باعث
 ہے، میں ابھی طرح جانتا ہوں کہ لذتی مفروضات کی رو سے اس کے استثنیات کی تعداد
 اتنی زیادہ ہو جائے گی کہ کوسے کہ ایک اچھے تعلیم یافتہ انگریز کو پسند نہ آئے گی میری
 سمجھ میں کوئی وجہ نہیں آتی کہ کسی کو (غیر اہم امور میں) ایک ایسی بات سمجھنے سے کیوں روکا جائے
 جو سامع کو خوش گوار معلوم ہو، خواہ وہ صداقت کے ہی خلاف کیوں نہ ہو، اور اس کو بعض
 مہذب اقوام کے موجودہ اخلاق میں تقریباً جائز قرار دیا جاتا ہے۔ البتہ ان متعدد قباحتوں
 کو گننا نامکن ہے (جن کو ہم خاص کر اخلاقی قباحتیں، اور ہمارے اپنے نقصان معلوم کرنے کے
 مواقع کا ہاتھ سے نکل جانا وغیرہ، کہہ سکتے ہیں) جو معمولی درجہ کوئی کو رو د رکھنے سے
 پیدا ہوتی ہیں لیکن ان تمام اعتبارات کے باہل قطع نظر میں مانتا ہوں کہ ہم غور و تامل
 کے بعد اس قاعدے میں ایک مستقول بات تسلیم کرتے ہیں جس کی رو سے اگر ایک عقلی وجود
 کو ایسی قوتیں و ولایت ہوئی ہوں کہ ان کی بدولت وہ صداقت کا جویا، اس سے باخبر،
 اور اس کا قدر و دان ہو سکتا ہے تو اس کو چاہیے کہ اُن قوتوں کو صداقت کی راہ میں استمال

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ - مفروضہ کی تائید نہیں کرتا جس شخص کو کوٹا کیلئے تھوہ دوسروں سے امتزاج مل،
 کرنے میں بددلی مال ہے، وہ کہ ہے کہ حقیقی زندگی کا کیل تنہا کیلئے کو بہند کرے۔

کرے نہ کہ حقیقت اشیا کو منقلب کر کے ظاہر کرنے میں۔ میں سمجھتا ہوں کہ قابلِ باطن کا صحیح نتیجہ یہی ہے۔ اور دوسروں کے نہایت پختہ اخلاقی تیقنات میں بھی یہی مضمر ہے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ بتانا بھی آسان ہے کہ صداقت شمار ہی کے اصول کو ایک سخت قانون بنا دینا جس میں کسی استثناء کی گنجائش ہی باقی نہ رہے، اعلیٰ درجے کے ضمیر دوست انسانوں کے عقیدے اور عمل سے متوافق نہیں ہو سکتا۔ جہاں زبان کا ایک رسمی مفہوم کافی مسلم ہو چکا ہو وہاں بے شبہ صورتی عدم صداقتوں کو حقیقی کذب کے دائرے سے اس اصول کی بنا پر خارج کیا جاسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا یہی مفہوم لینا چاہیے جو عام طور پر مسلم ہے۔ بنا بریں ہم صاحبِ خانہ گھر پر نہیں ہیں، کے مامِ روان کی تائید کر سکتے ہیں اسی طرح جماعتی اور زائد و پیام کے مروجہ اسلام اور شاہی دربار کے مبالغہ آمیز فرشی سلام کی حمایت کی جاسکتی ہے، اگرچہ جب مؤرخہ الذکر میں اقل درجے کی رسمی پابندی میں ذرا بھی مبالغہ کیا جاتا ہے تو ان کو حق بجانب قرار دینا بہت مشکل ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ اصول اس قریب کا ہی پرطبق نہیں ہو سکتا جس کو خفیہ کو تواری والے اختیار کرتے ہیں یا لوگ ایک رہزن کو اپنے شکار سے باز رکھنے کے لیے اس کا غلط نام و نشان بتاتے ہیں، یا مریضوں کو بری خبر سنانے سے گریز کیا جاتا ہے یا اہم راز کی باتوں کو چھپانے کے لیے جھوٹ کہا جاتا ہے، یا قدیم ضوابط کی پابندی کی جاتی ہے (مثلاً ایک سیاسی حلف، ایک قدیم یمن کا نافذ کردہ اعلان، یا کسی عقیدے کا اعتراف)، حالانکہ کوئی شخص ان کو لفظ بلفظ صحیح نہیں سمجھتا، لیکن جن کے متعلق اب تک وصحت جواز کے حدود کو عام فہم اور مسلمہ رسم و رواج کی رو سے قطعی طور پر متفق نہیں کیا گیا ہے حقیقت میں جس تناسب سے قانونِ امت کوئی کی ان مستثنیات کو عام طور پر تسلیم کیا جائے، اسی تناسب سے اخلاقی اعتراض کا ایک حصہ غائب ہوتا جاتا ہے۔ اگرچہ یہ بعض صورتوں میں مخاطب کو تھوڑی دیر کے لیے دھوکے میں ڈال دیتے ہیں، لیکن اس سے صداقت شمار ہی راست گوئی کی عادت، اور دوسروں کے اقوال پر عام اعتماد کو قابلِ لحاظ حد نہ نہیں پہنچتا۔

لے میں نے اس اصول کے مخصوص انطباق پر بنی الاقوامی رسالہ اخلاقیات (International Journal of Ethics) کے ایک مضمون پر و فیروز محکم اور مذہبی مطابقت میں بحث کی ہے، جلد ثالث (اب جنوری ۱۹۵۹ء)۔

اس میں شک نہیں کہ ہماری تناسلی ہونی چاہیے کہ ان امور میں ایک عام قرارداد ہونی چاہیے۔ لیکن سچ پوچھو تو اب تک کوئی قرارداد نہیں ہوئی ہے۔ اور اس قسم کے سمجھوتے کا فقدان صداقت شکاری (عام وجدانیت کے حصار استوار) کی مثال میں بھی وجدانی طور پر ایک ایسے قانون کردار کی راہ میں حائل ہے جو بلا لحاظ نتائج عام طور پر موثر ہو۔ ہمارے نقطہ نظر سے فضیلت کی وجدانی، اساس کو ان مستثنیات سے متوافق کرتے ہوئے کوئی وقت نہیں پیش آتی جو عواقب کے لحاظ پر مبنی ہوں۔ راست گوئی ایک خیر ہے اور یہی حال (بلکہ اور زیادہ) صداقت کی باطنی حب صداقت کا ہے جس کا اظہار راست گوئی سے ہوتا ہے۔ سچ کہنا قریباً ہر حالت میں صواب ہے کیونکہ راست گوئی اخلاقی طور پر ہمارے لیے بھی اچھی چیز ہے اور مستثنیات کے لیے بھی، خواہ وہ دونوں فزیتوں کو ناگوار ہی کیوں نہ گزرے۔ لیکن راست گوئی اور صداقت پرستی کے مابین بھی کئی خیور ہیں۔ اور بعض وقت انسانیت یا انصاف کے حکمی مطالبات کے آگے صداقت شکاری کو قربان کر دینا پڑتا ہے۔ ہر صورت میں یہی فیصلہ کرنا چاہیے کہ کس چیز کو سب سے زیادہ قیمت حاصل ہے، یعنی آیا راست گوئی اور اس کی عادت کو جس کو میری دروغ گوئی سے نقصان پہنچے گا، یا اس انسان کی جان کو جس کو میرا جھوٹ پہنچائے گا، جس کی بدولت ایک طرف نا انصافی نہ ہونے پائے گی اور دوسری طرف عملی خیر اور اعلیٰ صداقت کو تقویت حاصل ہوگی۔ بعض صورتوں میں خود صداقت کی حفاظت و حیانت کے لیے جھوٹ کہنا پڑتا ہے۔ اگر کوئی شخص ایک راز کو پوشیدہ رکھنے کا وعدہ کر چکا ہے تو اس کا احترام کرتے ہوئے غلط بیانی سے کام لینا پڑتا ہے بعض دفعہ تو ایک بالکل غیر سچ بیان دینا پڑتا ہے تاکہ اعلیٰ تر صداقت کا جتن دیا جائے یا فکر و کلام کی حقیقی آزادی حاصل ہو سکے۔

لے ہائیفہنگ نے اس کو نہایت خوبی سے ادا کیا ہے (اخلاقیات ص ۱) راست گوئی کے مندرجہ ذیل مطلب یہ ہے کہ وہ صداقت کی عظمت و عظمت کو تقویت پہنچانے کا فرض ہے یعنی صداقت کو ایک قاعدہ بنانے کا۔ لیکن یہ اکثر ممکن ہے کہ راست گوئی سے غایت میں مزاحمت ہو۔ سر لائی آئین نے بھی یہی کہا ہے ”یہ قاعدہ کہ“ جھوٹ مت کہو“ ایک خارجی قاعدہ ہے اور یہ کم و بیش اس داخلی قانون کے مطابق ہے کہ ”اتحاد کے قابل بن“۔۔۔ صداقت شکاری ایک قانون کی صورت

واضح ہو کہ میں نے ایک وسیع تر اور فاکرا نہ مفہوم میں راست گوئی اور صداقت شعاری کے فرائض کے درمیان ایک معین خط فاصل نہیں قائم کیا ہے۔ اور اس امر پر زور دینا علمی حیثیت سے نہایت ضروری سمجھتا ہوں کہ صداقت شعاری کا معاشرتی فرض اور علمی تحقیقات کا فرض آخر کار ایک ہی اصل کی فروعات ہیں، اگرچہ صداقت شعاری کی مثال میں فرض زیادہ راست اور بلا واسطہ طور پر ہمارے معاشرتی علائق سے متین ہوتا ہے۔ ہم پر لازم ہے کہ آپس میں جھوٹ نہ کہیں (جیسا کہ سینٹ پال نے اعتراف کیا تھا) اس لیے کہ وہی آدمی اعضائے یکدیگر کا زندہ اور ہم جھوٹی بات کسی سے سننا نہیں چاہتے، نیز اگر کوئی جھوٹ خوش گو اور ہو تو اس کو بھی پسند نہ کرنا چاہیے۔ دھوکا دہیز کی شخصیت کے عدم احترام پر دلالت کرتا ہے لیکن یہ سارا اکتیاد محض درجے کا امتیاز ہے، کیونکہ خود نظری صداقت کی تلاش میں بھی معاشرے کا خیال ضرور رہتا ہے۔ معمولی حالات میں ہمارے اور دوسروں کے حق میں سب سے مناسب تو یہی ہے کہ ہم مذہبی اور علمی (Scientific) امور، نیز زندگی کے مشترک واقعات، میں تلاش صداقت

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اختیار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ہم اکثر ذمہ نشین شالوں میں اسی مناسبت سے اعتماد کرتے ہیں جس مناسبت سے کہ ایک انسان سچ بولتا ہے یہیں سستی شالوں میں باہمی اعتماد کو اس صورت میں صدمہ پہنچے گا جب کہ سچ بات کہی جائے نہ جب کہ جھوٹ (A Study of Ethics) ص ۲۰)۔ بنا بریں سیاسی یا مذہبی قواعد کی حقیقی ترجمانی اکثر صداقت کے اغراض و مقاصد کے خلاف ہوتی ہے۔ اگر ایک شخص ایک ایسی جماعت میں حد سے زیادہ اعتیاد کے ساتھ شریک ہو جس کا نظام اہل اس کے حقیقی مشا کو ظاہر نہیں کرتا، یا ایک ایسے مسلک سے اتفاق کرے جس کی تفصیلات متروک ہیں تو وہ اشاعت صداقت میں اتنی دلچسپی نہیں لے گا جتنی کہ وہ بصورت دیگر لیتا۔ اس قسم کے اختلاف رائے کا سنجیدہ نمائندہ حقیقی ہوتا ہے۔ لیکن شاید غیر دوست اشخاص کا میلان یہ ہو کہ کہ صداقت کی اس لمبی پرش کا سائنس آمیز اندازہ کیا جائے۔ یہ مفکرین جی. ای. پی. پی. کی مثال میں زیادہ عموماً کے ساتھ اخلاقی قیاس کا مقدمہ کبریٰ نہیں بلکہ مقدمہ صغریٰ قابل اعتراض ہوتا ہے۔ اس قسم کی بل سائیاں اس صورت میں قابل تصویر ہوں گی (بشرطیکہ ان کے تمام حواظ و نتائج پر غور کر لیا گیا ہو) جب کہ وہ جہت علمی حیثیت سے مفید ہوں۔

جاری رکھیں اور نتائج سے دوسروں کو باخبر رکھیں۔ ایک نہایت علمی فرض اور اس فرض کے درمیان جو اعلیٰ ترین ذہنی توقعات کے قریبی طور پر وابستہ ہو، شدید ربط پر اصرار کرنا اہمیت سے خالی نہیں ہے جس کے دو اسباب ہیں۔ یہ فرض ایک تو اس حقیقت پر زور دیتا ہے کہ معاشرے کی خدمت صرف غلط بیانی سے احتراز کرنے پر منحصر نہیں ہے (اگر حقیقت میں کبھی قانون زیادہ صحیح تعریف کے قابل ہے اور ایجابی قانون کے مقابلے میں بہت کم مستثنیات کا موقع دیتا ہے) اور دوسرے یہ بھی ظاہر کرتا ہے کہ کس طرح مستثنیات کا اعتراف فرض کی روح دہانی، اس کے اعتراف سے کامل طور پر متوافق ہے۔ اس بات کو ایک عام اصول کی حیثیت سے تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ صداقت کی تلاش اور اس کا افشا ایک فرض ہے باوجود اس حقیقت کے کہ اس کا انکشاف اکثر وضع عقائد، ادارات، عوائد، اور اعلیٰ معاشری افادہ سے کی روایات کو بظاہر کم زور یا برباد کر دیتا ہے۔ میرا عقیدہ ہے کہ اس جدید ترین زمانے میں بھی اس فرض کو کافی طور پر تسلیم نہیں کیا گیا ہے۔ کم سے کم ان لوگوں نے اس کو کافی طور پر تسلیم نہیں کیا ہے جو ان چیزوں کو اعلیٰ ترین تمیز سے منسوب کرنے کے عادی ہیں جن کو اس لفظ کے زیادہ محدود معنی میں عموماً اخلاقی اعتبارات سے موسوم کیا جاتا ہے۔ کم از کم اس ملک (انگلستان) میں غالباً حکمت یا جمعی دنیات کو فوجواؤں اور ناخواندہ لوگوں کے کانوں تک پہنچاتے ہوئے بہت زیادہ ناراضی کا اظہار کیا جا رہا ہے، اور خوف ہے کہ زمانہ ہمیں جس جو تحریک و اخلاقیات ان عقائد سے، جو اب قائم نہیں رہ سکتے، وابستہ تھی وہ کہیں کم زور نہ پڑ جائے۔ بریں ہم جو لوگ فرض کو سب چیزوں پر فوقیت دیتے ہیں وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ بعض وقت اس سے بھی زیادہ تکلیفی فرض کو اس کا قائم مقام مونا پڑتا ہے۔ کوئی شخص بجز ایک سوداگی کے اس بات کو اپنا فرض نہیں سمجھے گا کہ ہر مسئلے کی صداقت کا بروقت اور ہر حالت میں (کرایہ کی بس موٹروں اور ٹرینوں میں، بچوں اور بڈھوں کے سامنے، سادہ لوح اور فاضل افراد کے سامنے، موقع محل پر اور بے موقع اور بے محل) مساوی صحاف دلی اور مساوی زور کے ساتھ اعلان کرتا رہے۔ ہم سب تسلیم کرتے ہیں کہ اپنے سامعین کے معلومہ اعتقادات، ہم احساسیوں، تجدیدیات اور تعصبات کا ایک حد تک احترام کرنا مناسب ہے، نیز اس اصول کی اجتماعی سہولت کا کہ ہر چیز کا ایک وقت اور ایک

موقع محل ہے، اور دیگر بے شمار رسم و رواج، روایات اور تقاضات کا بھی احترام کرنا چاہیے۔ یہ اصول کہ تمام اخلاقی احکام احکامِ حقیقت ہیں اور ہر حقیقت تقابلی حقیقت رکھتی ہے صداقتِ مطلقہ کے اعلیٰ ترین احترام کو ان تحدیدات کے ساتھ متوافق کرنے کا ایک بے خطا وسیلہ ہے، جن کو تمام دشمنانِ اور صحیح الاحساس افراد اس کے پُر جوش اعلان کے فریضے کے حق میں ضروری سمجھتے ہیں۔ اگرچہ یہ اصول ہمارے لیے کوئی ایسا بے خطا انداز نظر نہیں کرتا (اور ہر دیگر اخلاقی اصول کا بھی یہی حال ہے) کہ متعارض فرضوں کی مشکل مثالوں میں کیا چیز صائب ہے۔

۴

اشتہاؤں کو مناسب طریقے سے دباننا اور ان پر اس طرح قابو پانا کہ وہ ہماری فطرت کے جزو اعلیٰ کی فعلیت کے لیے نہایت موافق ہوں فضیلتِ اعتدال پر مشتمل ہے جس کا وسیع مفہوم یونانی اصطلاح σωφροσύνη سے ادا ہوتا ہے۔ درستیٰ نے اس کا ترجمہ (temperantia) یعنی عفت یا اعتدال کیا ہے۔ لیکن جدید زبانوں میں اس کے لیے کوئی واحد جامع لفظ نہیں ہے۔ یہ واقعہ بعض حقیقتوں سے قابلِ فہم ہے کیونکہ اس سے اس حقیقت کو فہم کرنے کا رجحان پیدا ہوتا ہے کہ جو خیال تناسلی ہیجان پر قابو رکھنے کی ترغیب دیتا ہے وہ نہ صرف شراب، خواری بلکہ خورد و نوش اور (اس پرستندہ کی) تمام ادنیٰ اور زیادہ حیوانی لذات میں اعتدال قائم رکھنے کا حامی ہے۔ بخلاف اس کے اس میں یہ غریبی ہے کہ وہ اس حقیقت پر زور دیتا ہے کہ اعلیٰ ترین اخلاق تناسلی اشتہا پر جس درجے اور جس نوعیت کا دباؤ ڈالتے ہیں اس میں ہم اس حد اعتدال سے آگے نکل گئے ہیں جو اسطرح کے زمانے میں اوسط درجے کے یونانی ذہان کے حق میں قابلِ قبول تھا۔

لے حقیقت میں فرض متناقض نہیں ہو سکتے۔ بے شبہ یہ صحیح ہے کہ فرض کا وجود اس وقت ہوتا ہے جب کہ روایتی قواعد یا حقیقی اخلاقی اصول کا متناقض تسلیم کیا جائے۔ اگر ایک مندرجہ فرض کو دوسرا فرض ادا کر دے تو ادا لے کر ایک فرض کی حقیقت سے باقی نہیں رہتا لیکن اس کا اظہار مطابق فطرت اور سہولت بخش ہوتا ہے۔

جب ہم باہر اعلیٰ کی فضیلت پر غور کرتے ہیں؛ جیسا کہ مسیحی شعور بلکہ عیسائی دنیا کے باہر اعلیٰ تر مذہبی شعور میں اس کو سمجھا گیا ہے، تو اخلاق کی لذتی افادوی توجہات نہایت بری طرح سے ٹوٹ جاتی ہیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہی وہ فضیلت ہے جس کے لحاظ سے ترقی یافتہ شعور اسباق تقریباً وہ صورت اختیار کرتا ہے جو وہلانیٹ (Intuitionism) کی طرف سے بظاہر تمام اخلاقیاتی مدرکات کو حاصل ہے۔ یعنی بعض افعال کی مانعت، اور ایسی مانعت جو اپنی نسلبت کوئی مزید تہ نہیں دیتی اور جو ایجابی طور پر عواقب کے احصاء یا مستثنیات کے شمول کو روکتی ہے۔ اس امر پر شد و مد کے ساتھ اصرار کرتے ہوئے کہ سب سے اعلیٰ ترقی یافتہ شعور وحدت زواج سے باہر تمام تناسلی عیشیں پرستی کو ناپسند کرتا ہے، مجھے یوں استدلال کرنا پڑے گا کہ اس امتناع میں اس امر کی گنجائش ہے کہ اس کو غایت کی آخری قیمت کے متعلق ایک حکم کی حیثیت سے پیش کیا جائے۔ جس چیز کو بالذات قیمتی سمجھا جاتا ہے وہ احساس کی ایک حالت ہے، یعنی ایک ایسی حالت احساس جس کی نسبت ہماری نسل کی خالص ترین اخلاقی بصیرت اور اعلیٰ ترین روحانی تجربے نے یہ فیصلہ کر دیا ہے کہ وہ اضافی طور پر متعلق وحدت زواجی اتحاد کے باہر تناسلی عیاشی سے غیر متوافق ہے۔ اگر اخلاقی شعور یہاں نتائج کے کل تخمینے یا تقابل اقدار کی مانعت کو تا فطر آتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ خود اس مثال کی نوعیت ہی کچھ ایسی ہے کہ اس کی رو سے غلامیہ ناممکن ہے کہ معاشرہ ہی بہود کے مقاصد بھی اس قانون کی خلاف ورزی کی ہدایت کریں۔ میں یہاں کلیتہً اُن غیر عیاری حالات و اوقات پر بحث کرنے کی کوشش سے باز رہوں گا جن سے یہ قیاس پیدا ہو سکتا ہے کہ ایک نظام و جاہر یا ایسے ہی کسی اور شخص کے حکم کی بنا پر کوئی ناپاک عمل اپنے ملک یا نفع انسان کے حق میں عظیم الشان مفاد کا باعث ہو گا۔ اس امر کے قطعی انکار کے بغیر کہ ایسے مستثنیات کا قیاس ممکن ہے میں صرف اس بات کی طرف اشارہ کروں گا کہ کسی غیر معمولی صورت میں بھی اس قانون کی سختی کو کم کرنے سے قطعی انکار اس اصول سے بالکل غیر متوافق ہو گا کہ افعال کی مطلقیت اُن کے نتائج پر منحصر ہے، کیونکہ کہا جا سکتا ہے کہ اس نوعیت کا انکار (جب ہم اس بات پر غور کرتے ہیں کہ وہ دوسروں سے اس اصول کا احترام کرنا چاہتا ہے) اس قدر عظیم الشان خیر و نیکوئی ہے کہ وہ ہر اس قربانی کے

لائق ہے جو واقعات و حالات کی ایک خاص ترکیب میں عالم برتر متبہوتا ہے۔ جو عورت یا مرد اس قسم کی بطالت کی وجہ سے خاندان یا ملک انسانی مصیبت کا باعث ہو وہ نسل انسانی کے حقیقی مفادات کے خلاف ایک استبدادی حکم اخلاقی نہیں تسلیم کرے گا، بلکہ قیمت کے ایک غیر لذتی معیار کی مدد سے نسل کے مومن حقیقی مفادات کی ترجمانی کا باعث ہوگا۔

میں بتا چکا ہوں کہ آئین پارسی وہ اخلاقی حکم ہے جو اس قسم کی مستثنیات کی نہایت صحیح تعریف کو قبول کرتا اور ان کے ادنیٰ امکان کو بھی پیدا کرتا ہے جو عالم عیسائیت کے موجودہ دور میں ان افراد کو پسند ہوں گی جن کی اخلاقی فطرت نہایت ترقی یافتہ ہو۔ لیکن ایک چیز یہاں دکھانے کے قابل یہ ہے کہ اس قانون کا ایک پہلو ایسا بھی ہے جو ایک بڑی حد تک صحیح اور کلی طور پر مسلمہ تعریف کے قابل نہیں ہے اور جس میں ایسے مسائل پیدا ہوتے ہیں جو معاشری حواقب و نتائج کے بغیر آزادانہ تصفیے کے قابل نہیں ہیں۔ مذکورہ بالا حدود کے اندر اس امر پر یکسان اتفاق پایا جاتا ہے کہ تسلسلی مباشرت کو ضرور وحدت زوجی عقد پر منحصر ہونا چاہیے لیکن ایک جائز وحدت زوجی عقد کی صحیح شرائط کی نسبت عالم اتفاق رائے یقیناً نہایت نامکمل ہے خاص کر وہ امور جیسے ممنوعہ علاج اور طلاق کے مسائل میں ممنوعہ علاج کی نسبت کچھ زیادہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ جو لوگ یہ نہیں محسوس کرتے کہ معاشرہ اخلاقی کلیسا یا روحی ہشتاہوں اور ان کے کلیسائی شیروں کے فیصلہ سے ہمیشہ کے لیے پابند ہو چکا ہے، عام طور پر تسلیم کرتے ہیں کہ ان حدود کا تعین معاشری سہولت کے عام منہج کے اعتبار سے ہونا چاہیے۔ صرف ایک ہی طریقہ جس کی بدولت غیر لذتی معیار کا انطباق اس سوال کے متعلق ہمارے انداز میں غالباً تسلیم کا باعث ہوگا وہ اس مطالبے کو تقویت پہنچانے پر مشتمل ہے کہ عقد کے اعلیٰ تر اخلاقی پہلو اور خاص مدی سہولت کے مسئلے کو کافی وزن دیا جائے۔ یہیں نہ صرف یہ سوال کرنا چاہیے کہ آیا متوفی بیوی کی بہن سے عقد کرنے کے رواج کا انسداد رنڈوں اور ران کے خاندانوں کی سہولت و شادمانی کا بہترین وسیلہ ہے، بلکہ یہ کہ آیا یہ اصول کہ ازدواجی رشتے کو عرفی رشتے کے مساوی قرار دیا جائے عقد مناکحت کے عام نصب العین کو بلند کرے یا نہیں یہیں نہیں استدلال کرنا کہ یہ خیال غالباً اعلیٰ حیثیت سے اس فیصلے کی ترمیم کا باعث ہوگا جس پر ہم دوسری دلائل کی بدولت پہنچتے۔

لیکن طلاق کے مسئلے میں اس مسئلے کا یہ پہلو عظیم الشان اہمیت اختیار کر لیتا ہے۔ جو لوگ رشتہ ازدواج کو عزت کی نظر سے دیکھتے ہیں، بلکہ علمی اعتراض کے تحت ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جو لوگ عقد کی نسبت سچی نقطہ نظر اختیار کرتے ہیں، وہ متفقہ طور پر متصر ہیں کہ اس کے نصب العین کا ایک جزو یہ بھی ہے کہ اس نوعیت کے رشتوں کو مستقل حیثیت حاصل رہے۔ شادی کا نصب العین ایک قسم کے روحانی رشتے پر مشتمل ہے جو اس کے ارادی انفساخ کا قطعی مخالف ہے، جس میں اولاد کے مفاد تک کو پیش نظر نہیں رکھا جاتا، جو بے شبہ زیادہ سے زیادہ قابل حصول ثبات سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ سوال کہ آیا خاص حالات کے تحت، جب کہ یہ غایت پوری نہ ہوتی ہو، انفساخ نکاح دوبارہ رشتہ ازدواج میں منسلک ہونے کی آزادی کے ساتھ دو مشروقیں سے کم تر درجے کا شرع یا نہیں اسی قسم کے تقابلی خیور، اور اس مثال میں نہایت غیر متجانس خیور پر دلالت کرتا ہے، جس کو ہم نے ہر اخلاقی حکم میں ضروری سمجھا ہے۔ یہاں بھی حسب عادت تقابلی کلیتہً اعلیٰ اور ادنیٰ تیر کے توازن پر مشتمل نہیں ہے، بلکہ دونوں جانب اخلاقی فوائد بھی ہیں اور اخلاقی قباحتیں بھی۔ ایک طرف تو تصور ثبات پر زور دینے کا ایک اخلاقی فائدہ یہ ہے کہ افراد کو مجبور کیا جائے کہ عقد اس پختہ نیست کے ساتھ کیا جائے کہ اس کو ایک مستقل اور روحانی رشتہ بنانے کے لیے پوری قوت صرف کی جائے گی، اور اس کو محض ایک ایسی رفاقت نہیں سمجھا جائے گا جو رض پر مبنی ہے اور اپنی مرضی سے منقطع ہو سکتی ہے۔ دوسری طرف جہاں ہنجواری نامکن ہوگئی ہو وہاں عقد ثانی کے اسناد اور برہین اخلاقی اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ یہ کوئی ایسا سوال تو نہیں ملے ہو تا جو زمان و مکان کے حالات و واقعات کا لحاظ کیے بغیر کسی کلی حل کو قبول کر لے۔ اور یاد رہے کہ یہ اخلاقی مسئلہ بالکل سیاسی مسئلے کا سامنا نہیں ہے۔ یہ اور سوال ہے کہ جو لوگ زندگی کے اعلیٰ ترین نصب العین کو پیش نظر رکھتے ہیں آیا ان کو خاص خاص حالات میں دوبارہ شادی کرنا چاہیے یا نہیں، اور یہ اور کہ اگر لوگ ایسا کرنا چاہیں تو مملکت کا فرض ہے کہ ان کو اس سے باز رکھے۔ بنا برآں یہ سوال ہی ایسا ہے کہ مملکت اس کا جواب صاف طور پر کچھ اور ہی دے گی اور کلیسا جو اعلیٰ ترین زندگی کے حصول کا ایک ارادی حاشرہ ہے اس سے کسی قدر مختلف۔ اس کے برخلاف اگر کلیسا اور مملکت کے اخلاق میں ذرا ایسی

اختلاف پیدا ہوتا ہے تو وہ اخلاقی اضطراب دیتی ہے۔ ایک خطرناک سرشمہ بن جاتا ہے۔ ان امور میں، کم سے کم برائٹنٹ ممالک اور وہاں کے باشندوں کی اکثریت کے حق میں، کلیسا کے مقابلے میں مملکت کو زیادہ طاقتور اخلاقی معلم کی حیثیت ملے گی۔ میں اتنا سمجھنے کے بعد اس موضوع کو ترک کر دوں گا کہ اس مسئلے میں جو ل لذتی اور غیر لذتی انانیت کی طرف سے پیش کیے جائیں ان میں شدید اختلاف کا امکان ہے۔ ایک منطقی لذتی، اخلاقیاتی لذتی کے مقابلے میں اس سختی پر بہت زیادہ زور دے گا جو فزقی مجرم کے ساتھ عقہ ثانی کے امتناع میں ضمیر سے نہیں لیکن وہ شادی کے عملی اور روحانی نصاب العین کی معاشری اہمیت کو ذہن کشین کرانے پر، گو اس سے افراد کو خواہ کتنی ہی حقیقی دشواری کیوں نہ برداشت کرنی پڑے، بہت کم زور دے گا۔

پیدائش اطفال کی جنسی جبلت کے ربط و تعلق کے بارے میں یورپ کے اخلاق میں واقعی جو تخیروں کا ہورہا ہے اس کی وجہ سے ایک اور سوال پیدا ہو گیا ہے جو عفت کی تعریف سے متعلق ہے۔ یہ موضوع اس قابل ہے کہ اس پر بھی ایک سرسری نظر ڈالی جائے کیونکہ یہاں اخلاقیات کا ایک عظیم الشان مسئلہ درپیش ہے جو حل طلب ہے، جس میں اخلاقیاتی نظریے کے اختلافات کو نہایت اہم عملی سوالات کے ساتھ گہرا تعلق ہے۔ اور بالکل خالص نظری نقطہ نظر سے بھی مناسب یہی ہے کہ ہم اپنے اخلاقیاتی نظریات کو حقیقی عملی مسائل سے وابستہ کر دیں۔ سچی ممالک میں زمانہ حال تک یہ رجحان پایا جاتا تھا کہ اعداد ویدائش پر بالکل خالص سلی پابندی کی بھی مذمت کی جائے۔ اور اس بات کو شادی شدہ اشخاص کے اخلاقی فرض میں شمار کیا جائے کہ جہانی قوت کے اعتبار سے بچوں کی بڑی سے بڑی تعداد جو ممکن ہو پیدا کی جائے۔ اب وہ زمانہ نہیں رہا ہے کہ اس نصیحت کی اس بنا پر تائید کی جائے کہ آبادی کی انتہائی افزائش تمام حالات میں خود بھی ایک پسندیدہ غایت ہے، اگرچہ ممکن ہے کہ ہم اس مسئلے کا جو حل دریافت کر رہے ہیں وہ اس درجہ اہمیت کے متعلق ہماری رائے سے سخت متاثر ہو جو اس مسئلے کو حاصل ہے۔

لہٰذا اس بات کو صاف طور پر عقلی تعصب کے خلاف سمجھا ہوں کہ کلیسا زمانہ کی صورت میں فزقی موسم کے متعلق ممنوع قرار دے (خواہ فزقی بوم کے متعلق کچھ ہی خیال ہو) یا شرقی مذاہب نے اس فرق کو ہمیشہ ملحوظ رکھا ہے۔

بجز ایک قومی کے ہر شخص اقرار کرے گا کہ ملک کی آبادی کو برقرار رکھنا چاہیے بلکہ (جہاں تک سطح بود و باش کو بہت کیے بغیر ایسا ممکن ہو) اس میں اضافہ کرنا چاہیے۔ اور بنا براں شادی شدہ اشخاص کا یہ ایک اخلاقی فرض ہے کہ ماں یا باپ کی ذمہ داریوں کو اپنے سر لینے کے لیے تیار ہوں۔ شادی کے نصب العین کا یہ ایک جزو ہے۔ اس سے نہیں لازم آتا کہ یہ ایک پسندیدہ امر ہے کہ انتہائی سرعت کے ساتھ آبادی بڑھتی چلی جائے۔ اگر ایسا ہوتا تو عزوبت (Celebacy)، کو خلاف اخلاق قرار دیا جاتا لیکن آبادی کے مسئلے کے قطع نظر بہت سے اعتبارات ایسے ہیں جن پر اس مفروضے کے خلاف بجا طور پر زور دیا جاسکتا ہے کہ وسیع خاندان ہمیشہ ایک اچھی چیز تسلیم کیے گئے ہیں اور یہ خیالات کلیتہً لذنی یا مادی نوعیت کے نہیں ہوتے۔ بیوی کی صحت، اخص گھریلو مصروفیتوں کے علاوہ اور قسم کی مداخلت، خاندان کی توسیع کے ساتھ ساتھ علمی فوائد سے ہر رکن کی محرومی کا بھی خیال رکھنا پڑتا ہے۔ واقعی اگر مناسب سمجھا جائے کہ عقلی اعتبارات سے بعض وقت توسیع خاندان میں رکاوٹ پیدا کرنی چاہیے تو اس کی اخلاقی حیثیت کا مدار اس طریقے پر ہوگا جو اس غرض سے اختیار کیا جائے گا۔ جن طریقوں سے فطرت میں مداخلت ہوتی ہے ان پر ہمیشہ ان اعتبارات کا دروازہ کھلا ہوا ہے جو اس طریقے کے متعلق نہیں پیدا ہو سکتے جو بعض اوقات میں ہوائے غلبہ نفس کے کسی اور چیز پر ولالت نہیں کر سکتا۔ اس مسئلے کی نوعیت ہی کچھ ایسی ہے کہ یہاں اس پر تفصیلی بحث ممکن نہیں، اگرچہ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے کہ آزادی اور گھرے بن کے ساتھ اس کی فوری تحقیق کی ضرورت ہے۔ یہاں جیسا کہ اس باب میں شروع سے آخر تک بیان ہوا ہے، میرا مقصد زیادہ تر یہ نہیں ہے کہ کا زستائیت کے تفصیلی مسائل پر بحث کر کے تنصیہ کیا جائے بلکہ اس کے حل میں جو طریقہ استعمال کرنا چاہیے اس کو ظاہر کیا جائے۔ ہم نے، اور مثالوں کی طرح، اس میں جو طریقہ اختیار کیا ہے اگر اس کے ساتھ انصافی سے کام لینا نہیں ہے تو اس قول کے مختصر اور آسان سے طریقے پر تکیہ نہ کرنا چاہیے کہ ہمیں وجدانی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ یہ سارے طریقے غلط ہیں۔ ایک طرف تو ہمیں ان تمام اخلاقی، مذہبی، اور لذنی قباحتوں کا مناسب طور پر تخمینہ کرنا ہے جو خاندانوں کی کثرت کی بدولت اول تو قریبی تعلق رکھنے والے افراد میں اور پھر جماعت میں پیدا ہو جاتی ہیں، اور

دوسری طرف ان فوائد کا جو ضبط تولید کے فقدان سے حاصل ہوسکتے ہیں، اور پھر ان کا مقابلہ اس خیر و شر سے کرنا ہے جو بدائش پر قبو و عاید کرنے سے رونما ہوتا ہے، یعنی اس قیمت یا عدم قیمت سے جس کو ہم خود اس فعل سے منسوب کرتے ہیں، نیز صحت و سیرت پر اس کے متعاقب اثرات سے، اور زندگی کے اس مکمل نصب العین سے جو اس فعل سے ظاہر ہوتا اور تقویت حاصل کرتا ہے۔ ہم پر لازم ہے کہ جس جانب خیر کا پلہ بھاری نظر آئے اسی کے حق میں فیصلہ کریں۔

یونانی ضبط نفس (σωφροσύνη) کی دوسری شاخ وہ ہے جس کے لیے جدید محاورے میں اکثر اعتدال (Temperance) کا لفظ مختص ہے۔ اور اب یہ رجحان پایا جاتا ہے کہ اس لفظ کے مفہوم کو اور تنگ کر کے محض شراب خواری میں اعتدالی پسندی کے فرض تک محدود کر دیا جائے، اس کی بدولت عصری اخلاق سے یہ تصور تقریباً نال ہو گیا ہے کہ عہدہ توسط کی اخلاقیات میں جس چیز کو شکم پروری (Gulosity) سے تمیز کیا جاتا تھا اس میں کوئی شرمناک بات نہیں ہے، یعنی حد سے زیادہ کھالینا یا دسترخوان کی لذت کا حد سے زیادہ چپکا رکھنا خواہ اس میں رتم (یا جو اسی کے مساوی ہے) انسانی محنت کا کتنا ہی اسراف کیوں نہ ہو۔ جب ہم محدود مہی میں شراب خواری کے اعتدال پر غور کرتے ہیں تو بے شبہ کوئی فرض ایسا نہیں ہے جس کی ہدایت خالص لذتی اسباب کی بنا پر زیادہ آسان اور دلنشین پیرائے میں کی جاسکے، جب تک کہ اس کے متعلق یہ خیال ہو کہ وہ الکحول یا اسی قسم کے محرکات خون کے استعمال میں محض عادی افراط سے ماٹ ہے۔ اور اگر کبھی کبھی افراط سے کام لیا جاتا ہے تو یقیناً اس کی بھی اس قوی اسکان کی بنا پر مذمت کی جاسکتی ہے کہ اس کا بار بار اعادہ ہوتا رہے گا۔ تاہم کبھی کبھی شراب پی لینے کی بد اخلاقی کا سوال ایسا ہے کہ اس پر، جیسا کہ میں سمجھتا ہوں، لذتی اور نصب العینی فادیت کے توکل کی حقیقی اختلاف ہو گا۔ اگر زمینے میں ایک مرتبہ شراب پی لی جائے تو اس کے مضر اثرات غفلت و صحت کے اعتبار سے غالباً (اکثر لوگوں کے حق میں) اتنے شدید نہیں ہوں گے جتنے کہ ہر شب میں کھانے کے بعد پورٹ شراب کے ایک چھوڑ دو دو پیائے استعمال کرنے کے ہوں گے بعض لوگوں کی رائے میں اول الذکر مقدار غالباً نظر انداز کرنے کے قابل ہے لیکن روزانہ دو دو پیائے پینے سے

یہ خطرہ حتمی ہو جاتا ہے کہ شراب خوار نقرص یا سوز، کا شکار ہو جائے گا۔ لذتی مہل کی بنا پر کبھی کبھی شراب پی لینے کی صرف اس لیے ذمت کی جائے گی کہ شاید اس کی بدولت، خود شرابی اور دوسروں کو، افراط سے پینے کی عادت ہو جائے گی، اور یہ مصیبت نہیں ہے۔ اور اکثر حالات میں اس بات کا بہت کم خطرہ ہوتا ہے کہ اس قسم کا فعل عادی افراط کا باعث ہو گا۔ لیکن اس کے باوجود ایک صحت مند شعور اخلاق اس کی ذمت اس حیثیت سے کرتا ہے کہ ارادی شراب خوار ہی کا نہایت اتفاقی فعل بھی ذاتی طور پر ذلت بخش ہے نصب العینی اخلاقیات کی رو سے اس اظہارِ اہلسدی کو حق بجانب قرار دیا جائے گا لیکن اس کے لیے اس بات کی ضرورت نہیں کہ وسیلے مانے پر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی جائے کہ مستقبل بعید میں اس سے فیض معاشری نتائج برآمد ہوں گے ہم اس فعل کو ذاتی طور پر کردہ سمجھتے ہیں اور بس ساری بحث کا اسی پر خاتمہ ہے۔

واضح ہو گا کہ بعض ذمہ داروں میں، جو نفاغت (Purity) اور اعتدال کے فرض کے تحت داخل ہیں، ہمیں خرافیہ تو قیر نفس (Self regarding) کی بنیادیں ملتی ہیں۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ خواہ کسی قسم کی غلط کاری کیوں نہ ہو اس سے مضر معاشری اثرات پیدا ہو سکتے ہیں۔ لیکن بعض مثالوں میں مضر معاشری اثر صرف اس امر پر مشتمل ہو سکتا ہے کہ دوسروں میں تو قیر نفس کے فرض کا حوصلہ بڑھایا جائے۔ اس قسم کی بہت انسدادی باعث اعتراض نہ ہوگی جب تک کہ یہ فعل انفرادی مثال میں غیر صائب نہ ہو۔ تہذیب نفس (Self culture) کا فرض (یعنی ایک شخص کا اپنی

طرح میں یہ نہیں کہتا کہ کوئی خطرہ ہی نہیں ہے پہلی مرتبہ شراب پینے سے خود دہائی کو جو صدر پہنچتا ہے مگر ہے کہ اس سے دوسری تعلق مرتب ہوں لیکن ہوتا ایسا ہی ہے کیونکہ شراب جو حقیقت میں یہ نہیں مانتا کہ شرابی صرف اسی حد تک اور تہہ جس حد تک اس سے تقلیل لذت ہو۔

اسلام دراصل خودی سے بری مراد شعور اور ضبط نفس کو راہِ تہجد بنا دینا ہے جس کا مقصد جو اس کے اور کچھ نہ ہو ایک لمحے کی لذت حاصل کی جائے یا حیا کی تشفی ہو۔ اگر لکھو کہ اس کی بہت لمبی اغراض کے لیے غفلت و بے بسی پیدا کرنے کی مناسب تدبیر ہوتی تو اس کا استعمال اسی قدر جائز ہوتا جتنا کہ کلوروفورم کا استعمال حالات میں یہ واضح ہے کہ اس سے جو فوری شریک پیدا ہوتا ہے اس پر اچھے اثرات کبھی غالب نہیں آ سکتے۔

جالیاتی اور ذہنی قابلیتوں کو اس حد تک ترقی دینا جس حد تک کہ وہ معاشرے میں ذمہ داریوں کی تکمیل کے حق میں متوافق ہو (ایک اور ذاتی توقیر کا فرض ہے۔ لذتی افادیت کے طریقے کی رو سے اُس شخص پر جو ایک غیر آباد جزیرے میں زندگی بسر کرتا ہو کوئی فرض عائد نہ ہوگا، بجز اس کے کہ جہاں تک ممکن ہو زیادہ سے زیادہ لذت حاصل کی جائے، اور شاید آئینہء موع پر کام کی قابلیت کو بھی برقرار رکھا جائے تاکہ اگر معاشرے میں واپس آنے کا اتفاق ہو تو وہ اپنا فرض ادا کرنے کے قابل ہو۔ چونکہ اس مثال میں موخر الذکر اتفاق ایک مشکل اور حل طلب مسئلہ ہے، اس لیے اس بات پر زور دینا جاسکتا ہے کہ ایک الکڑی بندہ رسالہ کرب افادیتی مذہب کے احکام پر اس طرح پورے طور پر کاربند ہو سکتا ہے کہ لذت و نفس کو افراط کے انتہائی نقطے تک پہنچا دے، خواہ اس قسم کی نفس پروری کا اثر اس کو آئینہء خدمت کے ناقابل ہی کیوں نہ بنا دے یا اس کو موت سے قریب تر ہی کیوں نہ کر دے۔ ہر ایسے متعل خراج افادہ کی غایت ایک مختصر لیکن پر نشاط زندگی ہوگی، جس کا یہ خیال ہو کہ اعلیٰ تر سعی و طلب کی طویل حیات تنہائی کی مصیبت کو اس قدر موثر پیلے میں رو نہیں کر سکے گی جس قدر کہ دنیاوی لذت کی مختصر شدت۔ ہمارے نظریے کی رو سے، اُس شخص کا بھی، جو اتفاقی طور پر معاشرے سے منقطع ہو گیا ہو لیکن پھر اس میں شامل ہونے کا متوقع نہ ہو، یہ فرض ہوگا کہ اپنی اعلیٰ فطرت کے جزو کو ترقی دے اور اس مقصد کے پیش نظر اُن ادنیٰ لذات کے حصول میں جو اس کو حاصل ہو سکیں اہمیت دال پیدا کرے۔

۵

جو فضائل ادنیٰ ہیجانات کو اعلیٰ ہیجانات کے تابع رکھنے کے اصول پر مبنی ہیں شاید ان میں تو واضح کی فضیلت کو بھی شامل کیا جاسکتا ہے۔ فیضیت، اعتدال کی مختلف صورتوں سے جدا ہے کہ جو کچھ جس ہیجان کو دبا دیا گیا ہے وہ خالص حیوانی نوعیت کا نہیں ہے۔ تکبر یا پندار نفس ایک احساس ہے جو، خواہ وہ ایک جبلی اور تقریباً حیوانی ہیجان کی اساس پر ہی مبنی کیوں نہ ہو، ایک انسانی جذبے کی حیثیت سے اُن خواہشوں سے

پیدا ہوتا ہے جو ایک فطرت عقلی کے لیے مخصوص ہیں۔ میں آگے قدم اٹھانے سے پہلے اتنا کہہ سکتا ہوں کہ کوئی جذبہ ایسا نہیں ہے جس کو ایک طرف تو خود میں لذت میں اور دوسری طرف کسی اور ہیجان (جیسے حُبِ اقتدار) میں تحویل نہ کیا جاسکے۔ حُبِ اقتدار بے شبہ توقیر نفس (Self estimation) و راتو مانے ذات (Self-assertion) کے میلان سے قریبی طور پر وابستہ ہے لیکن وہ بالکل ایک ہی چیز نہیں ہے۔ حُبِ اقتدار خود ہی نے کوشش خواہش کی ایک نہایت واضح مثال ہے، اگرچہ لذت میں اس کوشش کی دلچسپی کی وجہ سے کس کو اُن لذات کی محبت میں تحویل کر دیا جائے جو اقتدار کے ساتھ آتی ہیں نفس واقعہ کو اکثر فراموش کر جاتے ہیں۔ لیکن حُبِ اقتدار و بکجہ راہم ایک نہیں ہیں، بلکہ آخر الذکر کو نمود و نمائش سے قریبی مشابہت ہے۔ لذت خود پسندی کی توجیہ محض اس مفروضے کی بنا پر ممکن ہے کہ پہلے ہی سے ایک حُبِ خود پسندی موجود ہے جس کو خواہش لذت میں تحویل نہیں کیا جاسکتا۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ فضیلت و ارفع کی مزید تحقیق و رکار ہے کیونکہ اُس کو اکثر ہمارے اعلیٰ ترین اخلاقی احکام کی غیر افادہ بلکہ غیر مقصدی نوعیت کی ایک بڑی بیماری مثال کی حیثیت سے پیش کیا جاتا ہے۔ لذتی افادیت کے نقطہ نظر سے تو ارفع کی پسندیدگی کو بھروسہ اس اسس کے مشکل ہی سے حق بجانب قرار دیا جائے گا کہ اکثر انسان حد سے زیادہ بڑائی کرنے پر رغبہ ہوتے ہیں (جس میں صاف طور پر معاشرتی شکلات پنہاں ہیں) لہذا یہ حسن ہے کہ اس احساس کی ضد کو مد نظر رکھا جائے تاکہ غلط رجحان اعتدال پیدا ہو سکے۔ لیکن ہم کو اس امر کے اعتراف میں کہ ایک شخص کے اپنے اقتدار، کمالات یا تحصیلات کا انحصار ذاتی، ذہنی، یا کسی اور عالم میں غیر صحیح اندازہ کسی قدر فضیلت کا بھی باعث ہو سکتا ہے، فقط لذتی نقطہ نظر ہی سے دشوازی نہیں محسوس ہو گا۔ ایک تصویری ایک لذتی سے بھی زیادہ مجبور ہے کہ صداقت کو پیش نظر رکھے۔ اور اس امر میں شبہ ہے کہ اگر تو واضح کا غیر متاثر غلو، اپنی ذات کی بے قدری کی حیثیت سے اس غایت کے حصول کا بہترین وسیلہ ہے یا نہیں۔ اس بات پر زور دیا جائے گا کہ غالباً ایسے موقعوں پر جب کہ اس اعتراف کی بہت قدر افزائی کی جائے یہ ایک ایسے تخمینے کی طرف رہنمائی کرتا ہے جس پر حقیقت میں یقین نہیں پیدا ہوتا۔ تاہم سنجیدگی سے یہ دعویٰ کرنا مشکل ہے کہ تو ارفع کے سچی نصب العین

میں کوئی مستقل قیمت نہیں ہے سوائے اس عام فہم نصیحت کے کہ ایک شخص اس خوف سے کہ کہیں اپنی تعلیمی میں حد سے تجاوز نہ ہو جائے اپنے آپ کو قدرۃ جو کچھ سمجھ سکتا ہے اس سے بھی کمتر درجے کا انسان سمجھے۔ اس بارے میں تسلیم کیا جائے گا کہ عیسائی و بران کے متعلق متواتر مبالغوں سے کام لیا گیا ہے اور فیض و فتنہ سخت گمراہیوں میں بھی مبتلا ہونا پڑا ہے۔ اور اس کے باوجود ہیں اس امر کو محسوس کرنے کے لیے اسطرح کے بلند نفس انسان کی انقلاب انگیز تصویر کو پیش رکھنا چاہیے کہ (μεγαλόψυχος) موجودہ زمانہ میں ادنیٰ ترین درجے کا مسیحی معلم اخلاق بھی اس امر سے متنفذ نہ ہو گا کہ ایک شخص اپنی ذاتی قابلیتوں پر ناز کرے۔ جو کم از کم دوسری صدی سنہ مسیح تک کم و بیش غیر سنجیدگی رہا ہے۔ اس مسئلہ کا حل یہ نظر آتا ہے کہ ہم ایک شخص کی ذاتی قوتوں اور قابلیتوں کے صداقت آمیز تخمینے کو اس حیثیت سے تسلیم کر لیں کہ وہ اخلاقی اور ذہنی ترقی اور معاشرتی افادے کے حق میں نہایت مفید ہے۔ لیکن وہ وہ جس کے کسی ذاتی استعدادوں یا قابلیتوں کے اطمینان بخش تذکرے کو جو علاقہ جاری رہے ناپسند کریں۔ احسنا فی انصب ابنی کا ایک صبیح اور قابل قدر تخیل اس نصب ابنی اور حتیٰ کہ ایک نیک انسان کے خواہ اپنے نقطہ نظر سے اس کے عمل کے درمیان اس قدر عظیم الشان طے حال کر دیتا ہے کہ اس خیال سے اس کو زبردست طمانیت نفس نہیں حاصل ہو سکتی کہ وہ اپنے اکثر مشوروں سے بہتر ہے۔ اکثر انسانوں میں اس امر کو تسلیم کرنے سے کم از کم اس احساس کو تقویت پہنچے گی کہ ان میں اور ان کے اجاب میں جو اختلاف پیدا ہو گیا ہے اس کی وجہ زیادہ تر زمانہ حال یا ماضی میں دوسروں کے اثر کا نتیجہ ہے نہ کہ ایسی کوششوں کا جو بالکل نیک نیتی سے شروع ہوتی ہیں۔ دنیاوی زبان میں ایک نیک انسان اپنی نیکی کو خدا کے فضل سے منسوب کرے گا اور تسلیم کرے گا کہ اس کی اچھی صفات کا باعث اول تو والدین ہیں، پھر اثر، مثال، معاشرتی روایات، تعلیم، صحبت، اور مذہب اور سب سے آخر میں خدا، بشرطیکہ وہ مذہبی ہو۔ وہ نیکی بحیثیت نیکی کی بہت زیادہ قدر کرے گا تا کہ اس کے حصول کو بجائے دوسروں کے خواہ اپنی طمانیت نفس کی اساس بنائے۔ اس سے ہیں وہ دوسری اساس ہاتھ آتی ہے جس پر تو واضح کی علیٰ احسنا قیاتی

۱۔ یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے فضائل کو (ایک حقیقت سے) خدا یا کائنات سے

قیمت قائم ہو سکتی ہے۔ ایک نیک انسان دوسروں کا اس قدر خیال رکھتا ہے کہ اُس کو اس تصور سے لذت نہیں حاصل ہوتی کہ دوسرے اُس سے بدتر حالت میں ہیں۔ اُس کی اعلیٰ ترین نیکی میں وہ قوتِ نفس کا ہیجان اس طرح سرایت کر گیا ہے کہ اُس کو شخصی ملکیت نہیں قرار دیا جاسکتا جس سے وہ اُس لیے ستیند ہو رہا ہے کہ وہ کسی اور کو نہیں بلکہ صرف اُنکی کو شامل ہے۔ ایک ولی ناگزیر طور پر جانتا ہے کہ اس کی سیرت میں چند ایسی صفات موجود ہیں جن سے بہت انسان محروم ہیں لیکن اس کی خواہش یہ نہ ہوگی کہ اُس کی فضائل اسی کی حد تک محدود رہیں بلکہ وہ اُنکی طرح عام ہوں جس طرح کہ ہوا سب کے لیے عام ہے، (اور یہ کہ کاش میرے مولیٰ کے تمام بندے نیک ہوئے) علاوہ ازیں وہ دوسروں کی نیکی یا کم سے کم اُس نیکی کی استعدادوں کو تسلیم کرے گا، اور یہ ایسی چیز ہے کہ اس کو بدترین انسان کی تحقیر سے بھی باز رکھے گی۔ اگر اُن کی استعدادیں ظہور میں نہ آئیں تو وہ متاسف ہو گا بلکہ ترس کھائے گا، لیکن اُس سے طمانیتِ نفس محسوس نہ کرے گا۔ اس طرح کا بلندوصلہ انسان (Magnanimous man) اپنی نسبت

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۵۳ مشتمل ہے۔ منسوب کرتا ہے، تو ممکن ہے کہ وہ اپنی برائیوں کو بھی اسی سے منسوب کرے۔ تاسفِ ذات سے محذور رکھتا ہے۔ یہ شکل میں حد تک دنیا کی یا مابعد الطبیعیاتی ہے اُس حد تک میں اُس پر اختیار کے باب (کتابِ تیسری) بابِ تیسرا میں بحث کر دیں گا۔ غاصصِ اخلاقیاتی نقطہ نظر سے میں یہ استدلال کروں گا کہ جس طرح کہ وہ خیال جس پر میں زور دے رہا ہوں، ایک انسان کی اچھی صفات کی مناسب پسندیدگی اور اُن کی تشفی سے ناستوافی نہیں ہے، اس طرح یہ مال کو خدا انسان نے اپنے ابتدائی بُرے رجحانات کو پیدا نہیں کیا ہے ان رجحانات کی ناپسندیدگی اور اپنے نفس سے بے اطمینانی سے غیر متوافق رہوگی، جب تک کہ وہ اُن سے متاثر ہوتا رہے۔ یہی تصور ایک انسان اپنے اصلی رجحانات کے متعلق مبالغہ آلود خیال کی ذمت کرے گا جس طرح کہ ایک شخص کے اچھے رجحانات کے طمانیتِ نفس میں مبالغہ کی۔ اگر ایک نیک انسان اپنے نیک اوصاف کی پیدائش میں دوسرے انسانوں یا کائنات کے حصے پر زیادہ زور دینے پر آمال ہے جتنا کہ وہ بُری صفات کی پیدائش میں حصہ دار ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا کرنا اخلاقی اعتبار سے زیادہ صحت بخش اور اخلاقی ترقی کے حق میں زیادہ تقویت بخش ہے۔

جو کچھ رائے رکھتا ہے وہ ہماری بیزاری کا سبب نہیں ہے، بلکہ یہ کہ وہ دوسروں کو حقارت کی نظر سے دیکھتا ہے۔ پس تو اس کوئی ملحدہ متاثر، دوسروں سے غمگین، اور غیر معاشرتی فضیلت نہیں ہے۔ بلکہ ایک شخص کے دوسرے کے مجموعہ فرض کا ایک خود ارادی ضمیمہ ہے جس کو (جیسا کہ بعض علاقوں میں خیال کیا جاتا ہے) قضاء و قدر نے اس واضح مقصد کے ساتھ نافذ کیا ہے کہ یہ ثابت کیا جائے کہ تمام عقلی اصول، اخلاق ناکافی ہیں۔ یہ فرض براہ راست اس عام اصول سے برآمد ہوا ہے کہ فرد ساری جماعت کے تابع ہے۔ اگر اس فضیلت میں بعض فضیلت کی خاطر ترقی دی جائے تو وہ ہملک ثابت ہوگی۔ بلکہ وہ ایک طرف اخلاقی نصب العین اور دوسری طرف بڑوس کے ساتھ ایک مطمحی انداز اختیار کرنے کے ایک مخصوص پہلو پر مشتمل ہے۔ پیچھے کے سنے اپنی ذات میں مستغرق ہو جانے کے ہیں۔ تو اس کی اعلیٰ یا وسیع تر چیز میں مستغرق ہونے کا محض ایک نتیجہ ہے جس طرح صحیح خبر طلبی کا ل خود فراموشی یا اپنے نفس سے لاپرواہی برتنے کی اجازت نہیں دیتی اسی طرح صحیح تواضع ایک انسان کی حسیاتی استعداد دل یا سیرت کے ساتھ ارادی تجاہل کا مطالبہ نہیں کرتی اور نہ ایسے طریقوں سے اس کے مطالبات منوانے کی ممانعت کرتی ہے جو دوسروں کے مطالبات کے جائز احترام سے متوافق ہوں۔ تواضع صرف اس امر پر مشتمل ہے کہ جب نفس کو ان اجتماعی حیالات کے تابع رکھا جائے جن کی تسفی ہی سے حسیاتی یا اعلیٰ تر حُب نفس اپنی غایت حاصل کر سکتا ہے۔

سینٹ ٹامس اکویناس (St. Thomas Aquinas) نے اس کو تسلیم کر لیا ہے کہ خفت حقیقت میں ایک قسم کی عزت ہے حالانکہ یہ شخص جب تو سہ اس رحمان سے مستثنیٰ ہے کہ بالکل اتیر غنیمت نفس کو تو بہت پہنچائی جائے۔ وہ تحقیر نفس (Pusillanimitas) کی ذمت اسی شدت سے کرتا ہے جس شدت سے کہ اسطو نے کی تھی۔ اصولاً وہ اسطو کے نصب العین کے کمزور نفاذ پر عمل کرتا ہے جب وہ خود ستمائی کرنے والے انسان کی ذمت کرتا ہے کہ چونکہ

sua non refert in debitum finem, puta ad honorem Dei, vel proximi salutem' Summa Theol., II. Pt. ii, Q. 132)

حقیقی تواضع ایک شخص کے ہمسائے کی سچی محبت کا صرف ایک پہلو ہے۔

۶

خودکشی کا مسئلہ اس قدر غیر معمولی نوعیت کا ہے کہ ایک اخلاقیات کی کتاب کے مصنف سے یہ سبجا طور پر دریافت کیا جاسکتا ہے کہ وہ اس سے کس طرح متنازع ہے۔ گلا اس کی کوئی ضرورت نہیں کہ خودکشی کی نہایت کثیر التعداد مثالوں کے خلاف متنوع افادہ دہ دلائل پر اس اپنی طرف سے کچھ اضافہ کروں۔ اگر لذتی نقطہ نظر سے بھی دنیارہنے کے قابل سمجھ نہیں ہے تو اس کی مصائب کو گھٹانے کی کوئی تدبیر ممکن ہے۔ اگر صرف اس بات کی توقع ہوتی کہ اس عمل کی خوب تقلید کی جائے گی تو ایک قنوطی لذت اپنے فرائض میں خودکشی کو بھی داخل کر سیتی۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ لذتی افادیت اس کی اجازت کے لیے صرف اسی صورت میں منطقی حیثیت سے مجبور ہے جب کہ زندگی اس کے اور دوسروں کے حق میں وبال جان ہو جاتی ہے۔ لیکن جب ایک لذتی اصول کے علاوہ کسی اور اصول کی بنا پر زندگی کو اس نظر سے دیکھا جائے کہ وہ قیمتی ہے تو اس کے بعد یہ حکم نہیں لگایا جاسکتا کہ جو ہی کہ وہ بحیثیت مجموعی ایک فرد یا معاشرے کا توازن لذت قائم رکھنے سے قاصر ہو قیمت سے سزا ہو جائے گی۔ یہ خیال اکثر مثالوں میں جن میں وہ لذتی اصول کی بنا پر کافی منقول نظر آئے، اس فصل کی مذمت کرنے کے لیے بالکل کافی ہے۔ اگر کسی شخص کو شبہ ہو کہ آیا لذتی نقطہ نظر سے زندگی اس لائق ہے کہ اس میں جوالم ہے اس کو برداشت کیا جائے تو شریفانہ زندگی بسر کرنے کی کوشش سے اس کا فوراً باز آجانا، یا جب وہ اپنی خدمات سے معاشرے کو خاص فائدہ پہنچانے کے قابل نہ رہے تو معاشرے کی جانب سے اس کو فوراً زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھنے کی اجازت کابل جانا۔ اعلیٰ اور ادنیٰ بنیور کی اضافی اہمیت کے صحیح اندازے کا باعث نہ ہو گا۔ تاہم یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ اگر اس امر کو مناسب وزن دیا جائے تو بعض انتہائی مثالوں میں اس اعتراف کے ساتھ ہی کہ عالم ایک شر ہے عصری مسیحیت کے اس اہل قانون کی تائید و ستوار ہو جاتی ہے بعض مواقع ایسے بھی آتے ہیں جب کہ

حیات نہ صرف ذہنی اور اخلاقی نقطہ نظر سے بلکہ لذاتی نقطہ نظر سے بھی بے قدر قیمت نظر آئے گی۔ جب زندگی صرف موت کے ایک سست اور آزار دہ عمل کی حیثیت سے باقی رہ جائے تو خیال پیدا ہوگا کہ ہم کیوں ایک ایسے سو دو جان کنی کو طالت دے رہے ہیں حالانکہ اخلاقی پیمانہ سے بھی یہ اتنی قدر غیر متواضع نظر آتا ہے جس قدر کہ لطیف زندگی کے نقطہ نظر سے میں ان باتوں کے فقط حسب ذیل جواب دوں گا، اس شعر کے ساتھ کہ یہاں اس موضوع پر مکمل اور کافی بحث کرنا مقصود نہیں ہے :

(۱) جیسا کہ میں کہی مرتبہ بتا چکا ہوں حیات انسانی کے لیے از سر نو ایک نصب العین قائم کرنا اس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ فطرت انسانی کی حقیقی ترکیب کا لحاظ نہ رکھا جائے جس میں کردار کے متعلق احساسات بھی شامل ہیں ان احساسات کو یہ خالص عقلی نقطہ نظر سے دیکھنا یہ معلوم ہوتا ہے۔ میں نہیں سمجھتا کہ اس قسم کے احساسات کا وجود و خاص خاص قسم کے کردار کی کیفیت یا مخالفت میں قطعی و بالکل پیش کرتا ہے۔ یہ تو ممکن نہیں کہ وہ ہیں اپنی ذات پر احکام قیمت لگانے سے باز رکھیں۔ البتہ یہ ہمیشہ ممکن ہے کہ اس قسم کے احساسات کی نوعیت، خواہ وہ کتنے ہی شدید اور وسیع کیوں نہ ہوں، بعض صورتوں میں ایسی ہو کہ ان کو نظر انداز کرنا ذرا عقل ہے، لیکن جب ایک عام حیثیت سے احساس ہمیشہ اس طرح پیش نظر ہو کہ اس میں اعلیٰ اخلاقی قیمت ہے یا وہ اس چیز کے ساتھ قریبی طور پر متلازم ہے جو قیمتی ہے تو ایک دانشمند انسان اس کو حقیر سمجھنے میں تامل کرے گا۔ گواہی قیاسیت سے اس کو شبہ ہو کہ اس کے لیے جو چیز قربان کی گئی ہے اس سے آیا اس کی قیمت زیادہ ہے یا نہیں۔

(۲) باوجود اس کے کہ اعلیٰ زندگی کی قدر و قیمت اس کے استہزاء پر منحصر نہیں ہے تاہم اعلیٰ اور ادنیٰ خیور کی تقابلی قیمت ایک قابل لحاظ حد تک اس سوال کے جواب سے متاثر ہو سکتی ہے کہ اخلاقی اجتہاد کے تاریخی کس مدت تک برقرار رہنے کی توقع ممکن ہے۔ متعدد مثالیں ایسی ہیں کہ اگر میں ہی ان کی رو سے غلو کے اصول موضوعہ کو تسلیم کرنے سے انکار کر دوں تو اسناد و خود کشی کو مقبول قرار دینے سے قاصر رہ جاؤں۔ سخت ترین ادویت و حیدیت میں بھی ارادہ کی کمی نہیں ہے۔ یہ بات یہود کے لیے نیک ارادہ ہی سب کچھ نہیں ہے اور یہ یہود کرنا ناممکن ہے کہ آیا اخلاقی قیاس کا

سلسلہ ایک ہستی کی درازی عمر کے لائق ہے جس سے باقی وہ تمام چیزیں جو حیات کو قیمتی بناتی ہیں رحمت پہنچی ہوں، لیکن پتہ دیا فٹ کیا گیا ہو کہ اس اخلاقی تادیب کے غمراہات کیا ہوں گے کیا ایک ایسی حالت کی توقع مقبولیت پر مبنی ہو سکتی ہے جس میں اس انداز پر مصلیٰ ہوئی سیرت کو اس امر کے مزید موانع حاصل ہوں کہ خود کو اخلاقی تعلیمت میں ظاہر کرے اور وہ مسرت پیدا کرے جس کے بغیر دیگر تمام خیر و لازماً نامکمل رہتے ہیں۔ میں اس پر اور اتنا اضافہ کر سکتا ہوں کہ تقریباً ہی ایک مثال ایسی ہے (تا وقتیکہ ہم اس میں اطفال کشی کو شامل نہ کریں جو تقریباً اسی کے مشابہ ہے) جس میں اخلاقیات کے کسی تفصیلی سوال کا جواب حقلًا اس جواب سے متاثر ہو سکتا ہے جو دنیاوی مسئلے میں یا جائے عام اخلاق کے متعلق ہمارے انداز، یعنی ہماری اخلاقیاتی زندگی کے کمال طرز و طبیعت میں اساسی دنیاوی تصورات کے رد و قبول سے بہت کچھ ترسیم ممکن ہے۔ لیکن میں مشکل ہی سے کا زستائیت کے کسی اور تفصیلی سوال کو جانتا ہوں (بجز ان سوالات کے جو زیادہ محدود و متغی میں مذہبی یا دینی فرض سے متعلق ہیں) جس کے متعلق جو حل مسیحی یا موحہ کے حق میں مقبول ہو وہ اس شخص کے لیے غیر عقلی قرار دیا جاسکے جو غلو کی مرتع تک کو دل میں جگہ دینے کو نامناسب سمجھتا ہو۔

(۳) اس کے بعد میں اس اہمیت پر غور کرنا چاہیے جو دوسروں کے ان اخلاقیاتی احکام کو، مینا ہنگام کو مسئلہ قرآین و ادارات کی سیٹیت حاصل ہو چکی ہے۔ خاص کر اس اہمیت پر جو بہترین انسانوں کے اخلاقیاتی حکم کو حاصل ہے۔ یعنی مختصراً اخلاقیات میں سند کے مرتبے کو۔ پٹھیک وہی مثال ہے جس میں ایک دانا انسان اس سند کی عظیم اہمیت کو یاد رکھنے پر مجبور ہے جس کو خود کشی کے خلاف ایک اخلاقی قانون پسند بولے۔ چنانچہ ہمیں زندگی کے متعلق مسیحی نقطہ نظر کو تصورات تادیب و تعلیم

لے یہ سلسلہ دنیا فاقہ ہے جس حد تک کہ غلو کا سوال الہیت (Theism) پر منحصر ہے۔

نیز تبادیلین لائے بنو بری غلو کو ماننا ممکن ہے۔

تھ ہے شبہ اس بات پر زور دیا جائے گا کہ دوسری زندگی میں اخلاقی تادیب کے اتنے ہی مواقع ممکن ہیں جتنے کہ اس زندگی میں اور ہو سکتا ہے کہ چھوچک کا ٹھیکہ لینے سے اس اخلاقی تربیت کی بنا چھوچک سے رہا ہو

یا اخلاقی آزمائش اور ایک متناہس باپ کے آگے ذمہ دار ہونے کے احساس کے ساتھ تسلیم کیا جاتا ہے وہاں خودکشی کے خلاف ایک شدید احساس شعور اخلاق کے ایک آزمائش فوری پیشکش معلوم ہوتا ہے۔ جب ایک معاشرے میں، جس میں زندگی سے چھٹکارا پانے کا سب سے عام طریقہ خودکشی تھا، یہ اعتقاد قائم ہو گیا تو اس مسئلے میں عصری روایات قائم ہو گئیں۔ یہودی یا مسیحی صحائف میں اس احساس کی صاف طور پر حمایت نہ آنے لگی وجہ سے اس کی قوت ابھی غیر معمولی ہو جاتی ہے۔ جس کسی کو زندگی کے اس عام داویہ نگاہ سے ہمدردی ہو وہ اس سند کے فہم شدہ مجموعے کو مناسب وزن دے گا قبل اس کے کہ نظری یا عملی حیثیت سے اس قانون کی ایک مستثنی شکل پیش کی جائے جتنی کہ ان انتہائی مثالوں میں جہاں خود اس کا بے یار و مددگار شعور ایسا کرنے پر مائل رہا ہو۔

میں ایک عام قانون کا ذکر کرتا ہوں۔ بے شبہ کچھ مستثنیٰ مثالیں ایسی بھی ہیں جن میں

بقیہ حاشیہ فرما کر مستند۔ جائز انکار کریں، جس طرح کہ ایک مریض کو ارادی موت سے نجات دلائی جاتی ہے۔ (دیکھو بیوم کی کتاب قتل عمد پر مضمون Essays on Suicide) میں عرض کر دیں گا کہ یہ دونوں مثالیں موازی نہیں ہیں۔ ہم ایک حد تک یہ جانتے ہیں کہ مریض کا علاج کرنے اور اس سے انکار کرنے میں کیا فرق ہے۔ اور ہم یہ حکم لگاتے ہیں کہ اگرچہ الم پر ارادی صبر کے کسی قدر غائدہ ضرور پہنچا ہے۔ تاہم اس کے خلاف جدوجہد کرنے اور کام اور سرت میں ایک شخص کی جان (داویہ) کے بحیثیت مجموعی زیادہ غائدہ پہنچا ہے۔ خودکشی کی مثال میں ہم ان دونوں متبادل کے نتائج کے متعلق کافی علم نہیں رکھتے تاکہ اخلاقی فوائد اور نقصانات کا تعاقب کریں۔ ہم یہ نہیں جانتے کہ اگر اخلاقی تعلیم و تربیت اور ترقی نفس کے مواقع یہاں ارادہ بر باد کر دے جائیں تو آیا دوسری زندگی میں ایسے مواقع چھڑاتے ہیں گئے نہیں۔ لیکن میں اس کو ارادی کے ساتھ اعتراف کرتا ہوں کہ خودکشی کی مذمت کے لیے اس قسم کے طبی اعتبارات کافی نہیں ہوں گے۔ یہ خراسان فوریست اخلاقی جبلت کے احساس کے خلاف ہے جس کے استعانتی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اخلاقی ترقی کی ایک خاص ذراہم میں کہ ہمارا ہوتی ہے یعنی وہ جبلت اس قدر مضبوط ہوتی ہے کہ وہ (ان لوگوں کو) سمجھتی ہے جو اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ عقلی اعتبارات کا محض ایک قصد کی طرف پھرتی ہے یا یہ فرد مضرت کر رہی ہے کہ کفایت نگاہ میں اس کا ایک مقصد ہے جس اعزاز اور وکالی جہاں اس اور مروتان جوان پر ہی تعلیم میں ہیں بلکہ انکے انسان کو بے یار و مددگار بننے کے لیے تیار کر رہے۔

خود کشی یا کوئی ایسی چیز جس کو خود کشی سے تمازت کرنا دشوار ہو، عام طور پر یہی عملی حالت تھی جہاں اس کی بدولت ایک کافی مقصد حاصل ہوتا ہو وہاں اپنی مرضی اسے موت کی آرزو کرنا ایک اعلیٰ ترین بطلالت کا کام ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ سچ مچ ہتیار سے کام لینا یا اپنی مرضی سے زہر کھالینا ہی خود کشی پر شکل ہے تو کسی قدر غور کرنے سے ان مستثنیات کا بہتہ چلے گا جن میں نہایت اہم اور بے لوث مقصد اس قسم کی خود کشی سے حاصل ہو سکتا ہے۔ لیکن ان مثالوں کو دو چہتہ کرنے یا دوسروں کو ان کے امکانات پر غور کرنے کا عادی بنانے کے خلاف جیسا کہ میں نے استدلال کیا ہے اس شدید احساس پیدا کرنا نہایت مفید ہے۔ میں صرف یہ شبہ ظاہر کرنے کی جرأت کرتا ہوں کہ آیا یہ تصور بعض دفعہ مبالغے کی حد تک نہیں پہنچ جاتا کہ تمام حالات میں آخری ساعت تک زندہ رہنا، جہاں تک کبھی حقائق و اعتبارات بقائے حیات کا باعث ہو سکتے ہیں، ایک فرض قطعی ہے۔ یہ بھی ایک قابل فور حقیقت ہے کہ جب یہ خبر مرثیہ لگانے لگی کہ جو یورپی جنگیں اسیر ہیں ان تمام نے آخری چارہ کار کی حیثیت سے یہ طے کر لیا ہے کہ اپنی بیویوں کو کوئی کائنات نہ بنا کر خود بھی ہلاک ہو جائیں، اور اس طرح ان وحشیوں کے باوجود ان کی طبیعت و اذیت اور بے عرقی کا موقع نہ آنے دیں تو اس فیصلے کے خلاف کسی کی زبان پر ایک حرف شکایت نہ آیا۔ یہاں سے انسان کی مسائل سے نہیں بڑھتا۔ ایک دفعہ نے فریاد کیا کہ یار باد بھگت دو موت کو ایک مثالوں کی صورت میں پیش کیا جاتا ہے تو کیا ہم مجبور ہیں کہ زیادہ تکلیف دہ صورت کو ترجیح دیں کیا کہ سے کہ اتنا نہیں کہا جاسکتا کہ جب ہمیں ایک خاص نقطہ پر پہنچ جاتے تو طبیب کو صاف علی کہ ساتھ اعتراض کرنا چاہیے نہ اس کا دین مقصد یہ ہے کہ پیش کو تکلیف سے نجات دلائے تو اس سے اس کی مدت حیات کھٹ ہی کیوں نہ جائے؟ اور شاید یہ عمل جالبہ نہ لائے اس طبی پیشے کے حقیقی عمل و آدیت بالکل تبدیل ہیں۔ میں یہ محسوس کرنے پر مجبور ہوں کہ اس مسئلے میں میری بحث سے بعض کو یہ خیال ہو گا کہ جن چیزوں کو عام طور پر وجدانات کہا جاتا ہے ان کو صاف طور پر قبول کرنے یا ان سے یکطرفہ انکار کرنے میں مجھے تامل ہے لیکن میرا عقیدہ ہے کہ اس کے حساب کو مہیت اشیاء میں تلاش کرنا چاہیے اور اس حقیقی دشواری میں جو محض ان احساسات یا نفرت و کراہیت کے امتیاز میں پیدا ہوتی ہے، جو محض ورثہ یا ماحول یا حسیاتی

احکامِ قہمت کے تعصب کی وجہ سے پیدا ہونے والے تعصبات سے روزِ ناہوتی ہے۔ باوجود اس کے میری بات صاف ہے کہ ان دونوں میں امتیاز قائم کرنا چاہیے۔ زنا نہ صرف اس وجہ سے ناجائز ہے کہ اس خیال سے مجھے شدید صدمہ ہوتا ہے، بلکہ اس لیے کہ میرا فتویٰ بھی یہی ہے کہ جو احساسِ زنا سے نفرت پیدا کرے وہ قابلِ احترام ہے۔ چوں کہ گوشت کھانے کا خیال میرے حق میں نہایت ہولناک ہے لیکن میں بھی طرح جانتا ہوں کہ بعض مواقع پر اس کا استعمال فرض میں داخل ہو جائے گا بعض مثالوں میں کسی مرض کی وجہ سے پیدا شدہ نفرت یا اخلاقی مذمت میں فرق کرنا اتنا آسان نہیں ہوتا جس میاں کو میں پیش کر سکتا ہوں اس تک ہماری رسانی، جس کی بدولت اس قسم کا امتیاز قائم ہو سکتا ہے، اس سوال سے ہو سکتی ہے کیا خود رزق و نفرت یا ظاہری وجدان خود اس عمل اور تمام حالات و نتائج پر کمالِ خود و تامل کرنے سے غائب ہو جاتا ہے؟ اگر کوئی وجدان، یعنی وہ نفرت جس کی توجیہ بظاہر ایک خاص قسم کے کردار سے

۱۔ چونکہ علمِ تجربہ کی تحریکات سے ماسلوم طور پر حاصل ہوتا ہے، اس لیے وہ بہت سے سیلانوں اور نتائج پیدا کرتا ہے، جن میں سے بعض صحیح اور بعض غلط ہوتے ہیں۔ بالکل ایسی طرح ذہن کی طبیعت، صلی اور حالات و واقعات کے خفاش اثر و عمل سے بہت سے سیلانوں و نتائج پیدا ہوتے ہیں جو اس سے متعلق ہوتے ہیں کہ ہیں کیا کرنا چاہیے لیکن ان میں سے بعض صحیح ہوتے ہیں اور بعض غلط۔ اگر ہم غور کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ بہت سے امور عام فرض اور لازمی قوانینِ عمل کا حقیقہ و سب سے واضح اور بدیہی ہوتا ہے۔ لیکن یہ قوانین کیا ہیں، اور ہم ان کو عاقل صورت میں کس حد تک سمجھ سکتے ہیں، جزوِ زندگی کے خارجی حالات و مشروطہ پر منحصر ہے، جو ہمارے بتیز ہجانات میں اعتدال یا اشتعال پیدا کرتے ہیں، اور جزاؤں صحت پر جس سے ہم تامل میں غمیری کی عام ہدایات کو انفرادی اشکال سے الگ کر دیتے ہیں جن میں وہ بحیثیت اس کے کوہ ہاری اپنی زندگی کے حالات پر منطبق ہو سکتے ہیں، ہم پر اثر انداز ہوتے ہیں (لوٹزے، عالمِ صغیر (Microcosmus) انگریزی ترجمہ جلد اول، ص ۱۷۱) میں نے بعد کے ایک باب (کتابِ تیسری، باب ۱) میں اس بات پر غور کیا ہے کہ ہمارے اخلاقی وجدانات یا جبلات کے نفسیاتی یا ارتقائی مبداء کا مطالعہ مستقل طور پر صحیح اخلاقی احکام اور توحشی تعصبات یا سابقہ اخلاق کے بقایا سے انہیں فرق و امتیاز کرنے میں کس حد تک مدد دے سکتا ہے۔

نہیں ہو سکتی، اُن تمام مواقع پر جو اُس کا موجب ہوئے تھے کمال غور و فکر کے بعد بھی بدستور قائم رہے تو غالباً اُس کی نسبت یہ سمجھا جائے گا کہ وہ نہ صرف ایک احساس کو ظاہر کرتا ہے بلکہ ایک ایسے احساس کو جس کو عقل اخلاقی ذاتی قدر و قیمت سے منسوب کرتی ہے۔ اگر یہ احساس فائب ہو جائے تو اُس کو ایک ایسے مرض کا نتیجہ سمجھ کر نظر انداز کر دیا جائے گا جو محض تعلیم یا ماحول کی وجہ سے پیدا ہوا تھا، اور جس کو نظر انداز کر دینا دشمندہی ہے۔ ظلم و تشدد سے اُس وقت بھی بدستور نفرت باقی رہتی ہے جب ہمیں اطمینان ہو جائے کہ گھوڑ و وڑ سے بعض انگریزوں کو لذت کی ایک خاص مقدار حاصل ہوتی ہے اور سانڈوں کی لڑائی سے تقریباً تمام اسپینوں کو، اور یہاں اذیت کے مقابلے میں بہت زیادہ ہے جو خرگوشوں، بیلوں اور گھوڑوں کو پہنچائی جاتی ہے۔ اس کے برخلاف ایک بیوہ یا ایک مشرقی نصرانی پر غالباً خون کا پٹہ ٹاک کھانے کا اور اسکا لینڈ کے مضابطہ تعلیم یافتہ شخص پر اتوار کے دن موسیقی کا خیال ایک ہولناک اثر بن کر دیتا ہے۔ لیکن ان مثالوں میں جب ایک شخص یوم السبت کی رسوم اور خون کے کھانے کے متعلق تاریخی روایات کا مطالعہ کرتا ہے تو وہ اس دوسرے کی اخلاقی قیمت یا سند کو ماننے سے انکار کر دیتا ہے اگرچہ ممکن ہے کہ محض موضوعی احساسات کچھ عرصے تک اپنی قدیم شدت باقی رکھیں۔

اس طرح اکثر مثالوں میں ہمیں امر کا امکان ہے کہ اخلاق کے ایک وجدانی احساس کو تاثر اور اس حکم میں منقسم کر دیا جائے جو اس تاثر کے ہمراہ ہوتا ہے۔ لیکن دوسری صورتوں میں تحلیل کسی طرح انسان نہیں۔ میں اس بات کو ماننے کے لیے تیار نہیں ہوں کہ حقیقی احکام قیمت اور خاص نصیبات یا بے قیمت جبلات میں فرق کرنے کا کوئی بے خطا منطقی اور نفسیاتی طریقہ موجود ہے، جس طرح کہ صحیح استدلال کی کوئی بے خطا سند نہیں ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو اخلاقیاتی انکار اور حیات عملی دونوں کی دشواریاں ایک بڑی حد تک فائب ہو جاتیں لیکن اس عمل کی دشواری، جس کی انتہائی مثال خود کشی قرار دی جاسکتی ہے، ہم کو اس چیز کے متعلق شک میں ڈالنے کے قابل ایسی کوئی چیز اپنے اندر نہیں رکھتی کہ (۱) اخلاقی آخر کار راست احکام قیمت پر منحصر ہے (۲) احساس خواہ یہ اس فعل پر غور و تامل کرنے کا نتیجہ ہو یا خود اس فعل کا، جائز طور پر اسی وقت ایک

بنیاد عمل قرار دیا جاسکتا ہے جب کہ ایک حکم قیمت اس کو پسند کرے۔ (۲) کوئی حکم قیمت قطعی اور آخری نہیں سمجھا جاسکتا جب تک کہ قتلِ اسلامی نے اخلاقی حکم رکھنے کے لئے پہلے ان تمام حواقب و نتائج پر حتمی الامکان پیش از پیش غور نہ کر لیا ہو۔

اس حد تک یہ مفروض رہا ہے کہ مبادی اخلاقِ فعل کے اس اثر سے قائم ہوتا ہے جو نوع انسان کے مفاد پر مترتب ہوتا ہے۔ ہر نوبت پر یہ کہنا غیر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ یہ اثر حیوانات کے مفاد پر بھی مترتب ہوتا ہے جس حد تک کہ انسان کے اعمال سے اس کو تقویت پہنچ سکے۔ لیکن میرے عقیدے کی رو سے صحت اسی میں ہے (جیسا کہ جان ٹاورٹل نے استدلال کیا ہے) کہ اس آخری خیال کو بھی ہمیشہ شامل کر لیا جائے حیوانات کا مفاد پیش نظر رکھنے کا خیال بے شک ایک ایسی چیز ہے جو اکثر افراد کو حد سے متجاوز معلوم ہوگی۔ مابعد الطبیعیاتی و فہمیت کا رد یا قیاسیلاں یہ ہے کہ حیوانات میں نہایت ادنیٰ درجے کی عقل تسلیم کی جائے اور ان کی تکالیف کی اہمیت کو اقل درجے تک گھٹا دیا جائے۔ بے شبہ یہ کیلاں و فہمیت سے ورثے میں ملا ہے۔ لیکن جن کیلاں کی ابتدا و فہمیت سے ہوئی ہے وہ فہمیت سے، جس کو عمام و جہان کے تغیرات سے زیادہ تعلق ہے، بے نیاز ہونے کے بعد بھی اکثر فلسفے کی زمین میں زور پکڑتے جاتے ہیں۔ لیکن فلاسفہ اب ایک کارٹیزی (cartesian) کی طرح جس نے حیوانات میں احساس (feelings) کے وجود سے انکار کیا تھا یا پسینوزا کی طرح جس نے اس خیال کو تسلیم کر لیا تھا۔ یہ سمجھنے کی جرأت نہ کریں گے کہ ہم حیوانات کے ساتھ جس طرح چاہیں سلوک

لے مجھے اس بات سے انکار نہیں ہے کہ حیوانات میں احساسات ہوں، لیکن مجھے اس سے انکار ہے کہ یہ احساسات کی دلیل ہے کہ ہم ان کو کیوں ایسے مفاد و دردی کی نظر سے دیکھیں اور ان کی بھارت میں دی جاتی اور نہیں اس بات کا سوچ دیا جاتا ہے کہ ان کو اپنی مرضی کے تابع رکھیں اور ان کے مطالبات ان سے کام لیں کیونکہ ان کی فہمیت، فطرت، مختلف تہ و بالا کے احساسات، اصلاحات، احساسات متضاد ہیں یہ ہے صحیح متعلق خیر و شر جو اپنے تصور نے اس نظریے سے اتھک گیا ہے جس کو میرے چڑھری کے مطالبات نے محض اس واسطے برقرار کیا ہے کہ میرا پانا خیر اور اس کا خیر ایک خیر مشترک ہے۔ لہذا اس پر کہ ہر چیز میں قیمت ہے۔ شاید سب سے پہلا فلسفی جن نے یہ بات کے ساتھ رحم دلی کے فرض پر بہت زور دیا ہے۔

کر سکے ہیں۔ لیکن اب تک اس بات کو غرض سے تسلیم نہیں کیا گیا ہے کہ حیوانات کی تکالیف بھی کوئی اہمیت رکھتی ہیں۔ جو مصنفین اگر ان کے مذہب پر قائم ہیں وہ کہتے ہیں کہ حیوانات کو غیر ضروری تکلیف پہنچانے سے محض ان کے ذہنی ہونے کی پیش نظر احتراز کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس میں خود نوع انسان کے وجود کو پیش نظر رکھ کر ناچاہیے۔ میں اس سوال پر بحث کرتے ہوئے کہ آیا لذت نوع انسان کی غایت کا ایک جزو ہے اور نہ اس کی بذلت ہے نہ کہ اس میں بعض حالات انسانی ذات پر مصداق آتے ہیں وہی حیوانات کی لذت بھی حاصل ہوتی ہے۔ لیکن ان لذتوں میں اتنی قدر نہیں ہے۔ ان لذتوں میں انسانیت نہیں ہوتی۔ اور اگر قدر ہے تو میرا فرض ہو گا کہ اس سے باہر ہیں۔ لہذا حیوانات کا ہجو و خواہ وہ کسی قدر کے ہجو کے قابل ہوں مجھے صاف نظر پر حامل قیمت نظر آتا ہے، اور اس لیے اس خیر کا ایک جزو ہے جو اخلاقیاتی غایت کو سمیٹ کر رہا ہے۔ عملی نقطہ نظر سے اسے شہ یہ فرض ایجابی سے کہیں زیادہ سلیبی ہے۔ کیونکہ ہم علامتوں و نادہری حیوانات کے ایجابی ہجو و کا باعث ہوتے ہیں کم سے کم ان حیوانات کا جو امیری کی حالت میں نہ ہوں۔ اور اگرچہ ہم باتو جانوروں کے ہجو و کو ایک حد تک قدر و قیمت سے منسوب کرتے ہیں، لیکن ہم جانتے ہیں کہ ان کی قیمت انسانی ہجو و کی قیمت کے مقابلے میں بہت کم ہے۔ بنا بریں جہاں یہ ضروری ہے کہ حیوانات کی غیر ضروری ایذا رسانی کی مذمت کی جائے وہاں ان کے راحت و آرام کی کوششیں انسانی تہذیبی کے اصراف کو بھی ناپسند کرنا چاہیے۔ انسانی لذت و مر یا انسان کے خیر برتر سے مقابلہ میں حیوانی لذت یا حیوانات کی تکالیف سے احتراز کرنے کی تقابلی قیمت تب ہے، ایک ایسا سوال ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۸۳ شد۔ وہ شوہنٹا ہے، جو کائنات کی ذات اس لیے آیا ہے کہ اس نے اس فرض کو بیان ظلم و تشدد پر قائم کیا ہے جو حیوان سے شروع ہوا انسان تک ویس ہوتا ہے، بجائے اس کے کہ وہ حیوانات کو (ان کی اپنی حد تک) غایت بالذات قرار دیتا۔ Die Grundliebe aung J. Kurel (انگریزی ترجمہ صفحہ ۹)۔ انفنگ نے حیوانات کے مطالبات کو پورے طور پر تسلیم کیا ہے و اخلاقیات Ethik، ص ۱۸۳ تا ۱۸۴ (حیوان کی استعداد اول سے توجہ لازم آتی ہے کہ اس کو محض ایک ذریعہ قرار نہ دینا چاہیے

جس پر وسیع اختلاف رائے پایا جاتا ہے اور یہ اس بحث سے واضح ہو گا جو زندہ تسخیر (Vivisection) کے موضوع پر سامنے آئے۔ میں یہاں نہ موضوع پر بحث کروں گا۔ نہ اس کو نہیں جانتا لیکن صرف تشاکلوں کا۔ وہ نہ نظریہ میں نہ اختیار کیا ہے جس کی رو سے نہ اس امر کا انکار ممکن ہے کہ بعض دواؤں کو مناسب اذیت پہنچانا جائز ہے اور نہ اس کا اعتراف کہ انسان کی راسخاقل ترین معذور یا معلوم انسان کی کسی ادنیٰ ترین ترقی کے مقابلے میں حیوانات کی تکلیف کی بڑی سے بڑی قسم اور بھی کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ ہمارے مسئلہ کا تعلق اذیت کا ہے نہ اذیت۔ بلکہ اس کا مقصد نہیں کر سکتا۔

وضع ہو کہ مبراۃ فیض ہے کہ صرف لذت ہی ایک اراخہ ہے جو حیوانی لذت۔ حیوانات میں موجود ہے اور ان کے حق میں کجی کے کوئی شرمو جو وہیں۔ صرف ہی ایک مفروضہ ایسا ہے جو مقول نظر آتا ہے، کیونکہ حیوانات کے اوہن سے قطعاً اذیت نہ ہرے بشبہ اس بات سے ملتا کرنا دشوار ہے کہ باغیروں کو بلایا جان کی تربیت کرنا جو بعض مثالوں میں انسانوں سے ان کی دوستی کی حد تک پہنچ جاتی ہے، ایک نوحہ ہے۔ خیر تر ہو سکتا ہے۔ اور اس میں حیوانیت سے دیکھا جاسکتا ہے کہ اس میں کوئی غیر خالص لذتی قیمت سے بھی اعلیٰ تر ہے، لیکن میں اس پر خوش معذور نگار۔ نہ مذہب کو نہیں سمجھ سکا جس نے اخلاقیات کے میں الا قوامی رسالے کے مال ہیں، یہ اسے لایا گیا ہے کہ حیوانات کو نہ صرف لذت کا استحقاق حاصل ہے بلکہ تحقیقات کا بھی ملے



اخلاقیات کے جن خیال کا یہاں خاکہ کھینچا گیا ہے وہ ایک مسلمہ ہے جو ہر مذہب میں ملتا ہے اس موضوع پر صرف ایک نئی نئی آؤ فلسفیانہ بحث (Textum Quid) میں دیکھا ہے۔ وہ زندہ شرج کی ایک سہ ماہی باضابطہ اجازت کے حق میں فیصلہ کرتا ہے۔

ملے حقوق حیوانات (The Rights of Animals) مصنفہ کمری میں سال ۱۹۰۰

(نوری ۱۹۰۰ء)

اور یہ بد قسمتی کی بات ہے۔ کیونکہ جن اسالیب فکر کا نام نہیں ہے وہ اکثر ان اسالیب کی طرح رواج نہیں پاسکتے جن کا نام مقرر ہو چکا ہے۔ لفظ افادیت لامعلاج طور پر لذت کے ساتھ متلازم ہے۔ اور لفظ وجدانیت جو عموماً افادیت کی ضد بھی جاتی ہے تاگزیر بطور اس خام اور بھل نظر ہے کہ افادیت اشارہ کرتی ہے کہ ایک فعل کی اخلاقیات پر اس کے نتائج کے قطع نظر بھی غور کرنا چاہیے ہے۔ اور اس کے باوجود اس باب میں خیال پیش کیا گیا ہے اس سے عام طور پر اتفاق کیا جاتا ہے۔ یہ خیال افلاطون اور رسو کا ہے، اگرچہ ان میں ہمیشہ یہ رجحان پایا جاتا ہے کہ اخلاق کو ایک فرد کے ذاتی سبب و کی، اس کے غیر ذاتی مفہوم میں تلاش و سعی پر موقوف سمجھا جائے۔ کیونکہ خاصکر افلاطون اس خیال پر بہت زور دیتا تھا کہ ایک فرد کا ذاتی مفاد لازماً ہی عام طور پر اس کے خیر سے ملتا ہے۔ یہی خیال انگلستان کے تمام قدیم ترین تحلیلین اخلاق کا تقاضا ہے۔ یہی عیسائیت کی بدولت افلاطونی اور ارسطاطالیسی روایات عام طور پر واصل ہوئی تھیں مثلاً تمیز نمیت مذکورہ سچ کے نوافلاطونی، اور خاص کر کٹارک کے خیالات۔ علاوہ اس کے عارفہ اخلاق کے مسلک کا بھی یہی خیال رہا ہے جس کا نظریہ اس وقت ہوا جب کہ ناک کا عقلیت پسندانہ دنیاوی لذت کے سمندر میں غرق ہو چکا تھا۔ کیونکہ جیمز ہچکین (Hutcheson) نے، جو بڑی سے بڑی تعداد کی کثیر کے کثیر مسرت، غم، ضابطے کا واقع ہے، بعض لذات و اشخاص کے مقابلے میں بعض کے اعلیٰ مرتبے، کو تسلیم کیا تھا۔ انگلستان میں بلکہ اور جرمنی میں کانٹ کے پہلے شاید ہی کبھی اس مسئلے سے باقضا بطور پرانکار کیا گیا ہو کہ اخلاق انسانی معاشرے کے

۱۔ جیمز ہچکین نے پہل میں بڑے سے بڑے اعداد کا نظریہ استعمال کیا ہے۔

۲۔ اور اس نے جو صاف طور پر (Dissertation) میں۔ (Sermons) میں وہ دینی کثرت سے افادیت کو اختیار کرتا ہے، اگرچہ وہ ہمیشہ کو افادے کی ایک فلسفہ بھی قرار دیتا ہے۔
۳۔ میں یہ نہیں کہتا کہ اس سے کبھی رجحان رجحان کی جاتی ہوگی۔ اس میں کچھ تو نظریاتی حقوق کے تصورات کے۔
۴۔ اسے مزید بہتر ہوتی ہی جو نظریاتی قانون کے تصور سے ماخوذ ہے، اور کچھ خاص خاص مناسبات کے تصور سے جو واقعات، یا نسبت میں کھینچتی ہیں ان کا حکم صاف طور پر بعض دینی وحی میں آیا ہے۔

حقیقی سہو و پرستل ہے۔ کائنات کے اخلاقیاتی نظام نے (انگلستان میں نیکل اور اُس کے
 قبیعین کے اثر کی مدد سے) ان مسائل میں کہ آیا اخلاق ایک غایت کے حصول پر مشتمل ہے
 اور یہ کہ وہ غایت کیا ہے لا علاج ابتری پیدا کر دی ہے، جو اب تک فلسفہ اخلاق سے
 دور نہیں ہو سکی۔ اور اب تک بھی بعض دفعہ سربراہ اور وہ مصنفین میں یہ بحث ہوتی ہے کہ
 اخلاق چند ایسے افعال پر مشتمل ہے جن کی پراسرار تحریک انسان کے دل میں
 محسوس ہوتی ہے تو لیکن وہ خود نہیں جانتا کہ ان تحریکات کا فاعل کیوں ہو رہا ہے،
 اور نہ یہ کہوش کرتا ہے کہ انفرادی شعور اخلاق کی تنہا سببی، اور غیر تحلیل یافتہ ہدایات
 میں توافق و یکسانی پیدا کی جائے لیکن اب یہ میلان عام ہوتا جا رہا ہے کہ ترمیمی حسی
 کے قدیم مصنفین کا خیال برتنہ راکھا جائے اور یہ دعویٰ کیا جائے کہ اخلاق حقیقی
 انسانی حیرت کی ترقی پر مشتمل ہے اور لذت اس خیر کا محض ایک جزو ہے۔ فرانسس میں
 ٹرانے (Janet) جرمنی میں لوٹنرے (اگرچہ اُس نے شکل ہی سے فلسفہ اخلاق
 کو آگے بڑھایا ہے) اور زیادہ حالیہ زمانے میں پاولسن (Paulson) کا نام
 ان مصنفین میں لیا جاتا ہے جنہوں نے اس میلان کو تقویت پہنچائی ہے۔ اگر سیکل کا خیال
 یہ نہیں ہے، جس کا فلسفہ اخلاق عملاً فلسفہ سیاسیات میں ڈوبا ہوا ہے تو یہ خیال کم سے کم
 ان افراد میں زیادہ تر پایا جاتا ہے جو خود کو اس کاشاکو دیتے ہیں کہ بایں ہمہ اس نظام
 کا کوئی نام اب تک مقرر نہیں ہوا ہے۔ غیر لذتی افادیت کا لفظ بجا طور پر اس مقصد کو
 پورا کرتا ہے اگرچہ ایک سببی تعریف اطمینان بخش نہیں ہوتی۔ تصوری افادیت کی
 اصطلاح اس سے بہتر ہے لیکن ممکن ہے کہ اس اصطلاح سے ذہن بجائے ایک خالص
 اخلاقیاتی موضوع کی طرف منتقل ہونے کے مابعد الطبعیاتی مسئلے کی طرف منتقل ہو۔

۱۰ لوٹنرے اکثر خاص لذت کی سرحد تک پہنچ جاتا ہے لیکن وہ اس اعتراف کی بدولت اس سے
 بچ جاتا ہے کہ لذت میں کئی اختلاف ہے۔

۱۱ خاص کردار میک ٹیگرٹ (Dr. Mc. Taggart) اگر ہم کو ہیگلیٹین میں اس اصل مفکر
 کو بھی شامل کرنا پڑے۔ اخلاقیات کے اسی خیال کے ایک اعلیٰ ترجمان کی حیثیت سے مشہور رکی
 اصول اخلاقیات (Principia Ethica) کا بھی ذکر کیا جاسکتا ہے۔

پروفیسر یارڈسن نے مشورہ دیا ہے کہ مقصدی، یا صوری، (Formalistic) اخلاقیات میں فرق کرنا چاہیے۔ یہ ایک نہایت عمدہ تقسیم ہے لیکن ہم قسمتی سے ایک ایسی پاکیزہ اور سلمہ اصطلاح دریافت کرنے سے اب تک قاصر رہے ہیں جو اخلاقیات کے ان تینوں کو ظاہر کرے جو ایک وقت مقصدی بھی ہو اور غیر لذتی بھی۔ بہر حال ان تمام اصطلاحات میں جو ہم معلوم کر سکے ہیں شاید نصب العینی افادیت، سب سے بہتر ہے۔ مساوی افادیت (Eudæmonistic) اس خیال کو زایدی (ascetic) یا غلوی (Rigorist) نظریے سے، جس کو غایت کے شعل میں لذتیت تک کو شامل کرنے سے انکار ہے، متمايز کرنے کے لیے بہت اچھی اصطلاح تھی لیکن (بعض مصنفین کی متواتر غلط ترجمانی کی وجہ سے) مساوی کشی (Eudæmonism) کی اصطلاح نہ نسبتاً کے ساتھ اہل حرفہ غلط فہمی ہے کہ اب اس کے

یہ ایک نظام اخلاقیات (A System of Ethics)۔ انگریزی زبیر از پروفیسر فیل

Prof. A. J. Ayer

لے جہاں تک کہ جرمنی کا مشہور مفکر اڈورڈ وٹمان (Edward von Hartmann) مقصدی ہے کہ لذتی وہاں تک میں اس کو نصب العینی افادیت کے حایموں میں شامل کر سکتا ہوں۔ اور میرا خیال ہے کہ اس کی تصانیف اس موضوع پر عالمانہ نے سب سے زیادہ اہمیت کثرت میں لیکن وٹمان اس بات پر زور دیتا ہے کہ حقیقی غایت، اور اس وجہ سے حقیقی اخلاقیات ایجابی حیثیت سے نہیں بلکہ سلبی حیثیت سے مساوی (Eudæmonistic) (privativ-eudæmonistisches) ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ہر معمولی لذت پرستی تین حیثیتوں سے مختلف ہے (۱) جہاں تک کہ کسی قسم کی ایجابی مرست یا غیر قابل حصول ہے وہاں تک ہر صاحب اخلاق انسان کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ لذات کے شر میں تغلیل ہو۔ کچھ تو ان اشخاص کے لحاظ سے جو براہ راست متاثر ہوتے ہیں اور کچھ ذات مطلقہ کی اس کوشش میں مدد کرنے کی غرض سے کہ آخر کار ایک واحد مقول اور امن خیر تک رسائی ہو (تمام شعور کا لازمی طور پر لذت کے مقابلے میں الم سے وابستہ ہوتے ہوئے)، جو عدم شعور کی مہمل حالت میں عود کرانے کے برابر ہے۔ (۲) صحیح اخلاقی غایت میں لذت کے علاوہ قیمت کے دوسرے عناصر کو بھی متال ہونا چاہیے۔

ابہام سے بچنے کی پوری توقع نہیں رہی۔ افادیت کی اصطلاح شاید کافی طور پر یہ خیال پیدا کر دے کہ ہم افعال کا اندازہ اس طرح کرتے ہیں کہ ان میں کس حد تک انسان کے بہبود کا میلان ہے۔ اور افادہ ہمیشہ کسی قدر لذت کے خیال کا حاصل رہے گا۔ لیکن نصب العین ٹکی توصیف سے یہ بات ذہن نشین ہوگی کہ ہم جس خیر کے جو یا ہیں وہ کوئی ایسا تصور نہیں ہے جو لذت یا الم کے متعدد اختیاری تجربات کی تجویز سے حاصل ہوا ہو بلکہ وہ ایک ایسا نصب العین ہے جس کو قیمت کے عقلی احکام نے جو ہمارے حقیقی تجربات کے تمام عناصر پر لگائے جاتے ہیں، مقرر کیا ہے۔

۹

اخلاقیات کے اس خیال کے خلاف بار بار جو اعتراضات پیدا کیے جاتے ہیں

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اخلاقی ضرورت کے نقطہ نظر کی دوسری تمام چیزوں اور روحانی نظم و انضام کی تقدیر بھی ہوتی ہے جس طرح کے حالات، مذہب، سعادت کی شے اور ذہنی ضرورت کے نقطہ نظر سے بھی تقدیر کی جاتی ہے۔

(Studies in Ethics) ۱۲۸ -

(۳) اخلاق اگرچہ وہ ہمارے حق میں ایک غایت بالذات ہے لیکن کائنات کے نقطہ نظر سے وہ غنید غایت کا محض ایک ذریعہ ہے (اس کے متعلق دیکھو کتاب تیسری باب)۔ یہ واضح ہے کہ پہلی اور تیسری اصطلاحات ابد الطبیعیات کے تنوعی نظام کی طرف سے تجویز ہوتے ہیں، جس میں یہ کوئی حصہ نہیں ہے۔ اور ایسا مسلم ہوتا ہے کہ ان کو دوسری اصلاح سے کوئی لازمی ربط نہیں ہے۔ اور یہ طبیعی سعادہ کی شے ہے خیال میں ابی نہیں کی۔ اس تحفظ کے ساتھ اس غایت میں مختلف عناصر (لذتی، عقلی اور اخلاقی) کے آپس میں ربط کے متعلق اس کا خیال عجیب طرح سے متوازن ہے۔ بجز اس کے کہ اس کی یہ خواہش کو ایجابی بہود کے حصول کی عدم قابلیت کو ثابت کیا جائے، اس کو لذتی انصاف کی دشواریوں پر مبنائے اس کام لینے اور اخلاقی کے وقوع گھٹانے پر مجبور کرتی ہے (اگرچہ عقیدہ یہ بھی یہی ہے کہ افادہ و محدود ہے)۔ اس بات پر غور کرتے ہوئے کہ عالم میں ممکنہ تقلیل کس طرح کی جائے ان تمام دشواریوں پر اسی تصور غور کرنا پڑے گا۔

ان میں سے بعض پیچ اپنی آئندہ کتابوں میں غور کریں گے۔ لیکن میں ایک سوال کا جواب فوراً ادا کرنے پر مجبور ہوں۔ ہم جس رائے پر پہنچے ہیں وہ یہ ہے کہ ہمارے انفصال کی اعلاقیات کا تعین بالآخر عالم گیر غایت کی ترقی کے میلان سے کیا جائے گا۔ اور یہ غایت خود بھی کئی ایک غایات، اور خاص کر دو غایتوں، یعنی اخلاق اور لذت پر مشتمل ہے۔ اس صورت کے خلاف یہ اعتراض پیدا ہو سکتا ہے کہ اگر وہ (یا زیادہ) خیر کو کیجی کر دیا جائے تو ان میں سے کوئی بھی غیر قبل ذکرہ سمجھے گا۔ مختلف غایات پہلو پر پہلو نہیں رہ سکتیں بلکہ ان کے فرق کو غالباً آجانا چاہیے۔ دو عناصر کا لازمی طور پر یکجا ہونا، اور ساتھ ہی اس ربط سے کسی میں تغیر نہ ہونا، یا ایک ربط کا آخر کار ایک ایسے کل پر دلالت نہ کرنا جو ان دونوں کو اپنے تابع رکھتا اور ان کی تحدید کرتا ہے انجام کار ناقابل فہم معلوم ہوتا ہے۔ یہاں اس اعتراض کی طرف اس لیے اشارہ کیا ہے کہ میرے خیال میں یہ جس دعوے کے خلاف پیدا ہوا ہے وہ کم و بیش میرے دعوے سے مشابہ ہے۔ کسی نظام کا مضحکہ اڑانا اس صورت میں نہایت آسان ہو جاتا ہے جب کہ ایک ناقد اپنے بیان میں قصداً ان خط و خال کو داخل کر دے جن کا وہم و گمان تک ان شخصین کے اذہان یا تصانیف میں نہ ہو جو زیر تنقید ہیں، اور پھر ان چیزوں سے تجاہل کرے جن پر وہ غور و فکر کرتا اور ان کو بیان کرتا ہے۔ میں کسی ایسے مصنف کو نہیں جانتا جس کا دعویٰ یہ ہو کہ خیر و عناصر یعنی سادات اور فضیلت پر مشتمل ہے، جو باہمی ربط کے باوجود غیر متغیر ہی رہتے ہیں۔ بہر کیف ان صفحات میں غایت کے ان مختلف عناصر کے متعلق جو باہمی ربط کے باوجود غیر متغیر رہتے ہیں ان کو کوئی بات کہی گئی ہے اور نہ ہضم رکھی گئی ہے۔ بلکہ براہ راست اس کے مخالف میلان کے متعلق بہت کچھ کہا گیا ہے۔ میں نے اس بات پر زور دیا ہے کہ لذات میں اختلافات کو تسلیم کرنے کا مدعا یہ ہے کہ شعور کے دوسرے اجزاء

سے براؤلے، (Appearance & Reality) طبع ثانی ص ۲۲۶۔ تنقید کا رخ اصل میں خیر کے اس تصور کی طرف پھیر دیا گیا ہے جو صرف دو غایت یعنی مساوت اور خیریت پر مشتمل ہے جس سے مصنف کو کوئی بحث نہیں ہے۔ لیکن اصولاً یہ قرض ہر اس خیال کے خلاف بھی پیدا کیا جاسکتا ہے جس کے مطالبات خیر و شر پر مشتمل ہے۔

ہے علم، فطیلت یا کسی اور کی وجہ سے لذت میں ترمیم ہو جاتی ہے۔ اور یہ کہ اس کے برعکس تصور لذت ان تمام چیزوں سے جن کو ہم خیر سمجھتے ہیں اس طرح قریبی طور پر مربوط ہے کہ کسی ایسی نصب العینی فطیلت کا تحصیل یا کسٹن کا تغیر جس میں کسی دوسری قسم یا درجے کی لذت شامل نہ ہو ناممکن ہے۔ 'خیر مطلق' (the good) کی کوشش نہیں کر سکتے جب تک کہ اس کو متنوع، متغیر یا غیر متغیر نہیں رہ سکتا جو اس کے متعین ہونے والے شخص کے شعور میں دوسرے اجزاء کے ساتھ قائم ہو۔ نیک ارادے کو خاص طور پر جو فطیلت دی جاتی ہے، وہ اس لذت کی نوعیت کو معین کرتی ہے جس کو ایک نیک انسان خیر سمجھ سکتا ہے۔ ایک خیر طلب انسان جس چیز کو اپنی ذات کے لیے خیر سمجھے وہ اس خیر سے مائل مختلف ہوتا ہے جس کو ایک خود غرض انسان اپنے لیے خیر سمجھے۔ تہذیب و شائستگی سے جو لذت حاصل ہوتی ہے وہ اس لذت سے مختلف ہے جو دوسرے ذرائع سے حاصل ہوتی ہے کیونکہ تہذیب و شائستگی کی نگوئی محض اس کی خوشگوار پریشانی نہیں ہے۔ ایک نصب العینی انسان کے حق میں، بشرطیکہ حالات اس کے موافق ہوں، اپنے اور دوسروں کے خیر میں حد فاصل قائم کرنا ناممکن ہو گا کیونکہ وہ اپنا خیر زیادہ تر ان فعلیتوں میں پاتا ہے جو دوسروں کے حق میں مفید ہوتی ہیں۔ اور اگر اس کو یہ علم ہو جائے کہ اس کی نفس پروری سے دوسروں پر نفس اثرات مترتب ہو رہے ہیں تو وہ اس کے باز آ جائے گا۔ انسان کی نصب العینی غایت یا خیر ایسے متعدد و خیر پریشانی نہیں ہے جو پہلو بہ پہلو قائم تو ہوں لیکن باہم مربوط نہ ہوں، بلکہ ایک خاص قسم کی زندگی پر جس میں متنوع اجزاء ہم تنگی کے ساتھ مربوط ہوتے ہیں۔ بے شبہ یہ اجزاء اپنے روابط کی وجہ سے متغیر ہو جاتے ہیں، جس طرح کہ ایک تار سے پیدا ہونے والے سروں یا راکٹ منڈلی کے سازوں کی آواز اپنی ہم تنگی سے جو اثر پیدا کرتی ہے وہ اس سے مکمل مختلف ہوتی ہے جو ایک ایک سر یا جدا جدا ساز کی آواز سے پیدا ہوتا ہے لیکن جب تک ہم ان اجزائیں متغیر نہ کر سکیں اور کل تاروں یا ہم تنگی کو ان کی ترکیب کا نتیجہ نہ قرار دیں اس وقت تک سازوں کی ترقیم (notation) ناممکن ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اجزاء کے اجتماع سے کل بنتا ہے حالانکہ کل صداقت صرف اسی پر

مشکل نہیں ہے۔ کیونکہ یہ بات ہی اسی قدر صحیح ہے کہ کل اجزاء کے مجموعے سے زیادہ ہے۔ ایک نصب لایہ فی غیر جن اجزاء پر مشتمل ہے ان میں امتیاز کرنے کی ہر کوشش کسی قدر تجرید پر منحصر ہوتی ہے۔ لیکن، جیسے، مسٹر براڈ لے سے زیادہ نفسیہ پیرائے میں کسی نے ہر کوئی چیز سمجھ لی، اسی تمام اوجہ تجرید پر ولادت کرتے ہیں۔ ہم کی کوئی قابل فہم تو بھی نہیں ہے۔ لیکن ہر اس کے لئے اس کو خواہ کی ایک ترکیب ضرور دیا جائے۔ مسٹر براڈ لے نے اپنے الفاظ میں عام فہم اخلاقیات (Popular Ethics) کے میلان پر جو کچھ مذکور ہے، اندرونِ نظریہ سے فقہ سے، سوال ہے، اس کا مرید جواب داری آئندہ بحث کے دوران میں آجائے گا۔ یہ اخلاقیات، حقیقت کے ہر اس عام پر عاید ہونے میں جس میں خلیق کی ذاتی فہم تو شکر کوشش کر رہی ہے، یعنی تمام اخلاقیات پر جس سے اس کا منہ نکلتا ہے۔ ان نظام اخلاقیات سے مستثنیٰ ہے۔ یہ عام۔ استثنیٰ کی زندگی کو ایک نصب لایہ کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں جس میں صرف وہی ہے۔ جب زاہد ساز و توفیق ہوتا ہے اس خیال سے مسٹر براڈ لے سے زیادہ، یہاں پر بار بار ہے کہ تصور اس قدر کی ہدایات میں ایک لازمی اور ناگزیر تضاد ہے۔ اس نظریے پر ایک اور باب میں بحث کی جائے گی۔ اسی بناء میں ہر سرسری طور پر لکھنا یا جاسکتا ہے کہ مسٹر براڈ لے کا اقرض ایک حد تک خود انھیں کے نظام پر لوٹایا جاسکتا ہے جس میں وثوق نفس اور ایسا نفس کو ایک دوسرے سے جو کچھ مساوی طور پر اچھا بنا گیا ہے بجائے اس کے کہ زندگی کے ایک مربوط اور ہم آہنگ نصب لایہ کی تخیل کی ذرا بھی کوشش کی جاتی جس کا ہر ایک کو اس کی

لے حقیقت میں کوئی صنف اس اقرض کا اس بڑی طرز بدفہم نہیں بتا جس طرح کہ خود کانٹ جس کو مسٹر براڈ لے بھی شکل ہی نے عام فہم اخلاقیات کا ٹائیدہ قرار دے گا۔

لے ڈورنر (Dorner) کا یہ اقرض صحیح ہے کہ اخلاقیات ایک کلیت ہے اور ایک ایسی وحدت ہے جو اجزاء پر مشتمل ہے۔ Handeln شامل ہے۔ Daimearchliche

موزوں جگہ نصیب ہوتی۔ اگر شعور اخلاق میں اس کوشش کی قابلیت نہ ہوتی تو اس مسئلے کو اس منزل میں چھوڑ دینے کا الزام مسٹر براڈ لے پر عاید نہ ہو سکتا۔ آگے بحث آئے گی کہ شعور اس قابلیت سے محروم نہیں ہے، خواہ وہ مسائل اپنی تفصیلات میں کتنے ہی دشوار کیوں نہ ہوں جو اس تصادم سے پیدا ہو گئے ہیں۔



باب

عدل

۱

ہم اب تک تو ان مختلف خیور یا خیر مطلق کے عناصر کی ماہیت پر غور کرتے رہے جن کو انسانی معاشرے کے لیے حاصل کرنا ہر فرد کے لیے ضروری ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ زیادہ سے زیادہ خیر جو ممکن ہو پیدا کرنا ہمارا فرض ہے ایک ایسا اصول ہے جو اب مفروضہ مثال میں راست طریق عمل کا نہیں نہیں کر سکتا۔ اب سوال یہ باقی رہ جاتا ہے کہ کس شخص کے خیر کو تعویت پہنچائی جائے؟ ہم جو اصول چاہتے ہیں وہ ایسا ہو جو خیر سے متبع ہو۔ نہ کی قابلیت رکھنے والے اشخاص میں اس خیر کی تقسیم کے متعلق ہماری رہنمائی کر سکے۔ اور ہم اب تک خیر کے اس اصول کو اپنا رہنا تصور کر رہے ہیں کہ ہر شخص کو ایک ہی شمار ہو اور کوئی شخص ایک سے زیادہ شمار نہ ہو۔ اگرچہ ہم اس اصول کو موضوعہ کو کسی قدر مختلف صورت میں ادا کر چکے ہیں کہ ہر شخص کے خیر کو ہر دوسرے کے ممالک خیر سے قیمت میں مساوی سمجھا جائے۔ اب ضرورت اس بات کی ہے کہ اس ترمیم کی مزید توضیح کی جائے اور اس کو حق بجانب ثابت کیا جائے۔ لفظ انصاف کے متعلق اس کے عام مفہوم کے اعتبار سے کچھ کہنا ضروری تھا وہ پہلے آچکا ہے یعنی اس اضافی یا راجحی انصاف

کے متعلق جو ایک مقررہ اصول جماعتی منظور العمل یا این یا جمہوریتوں کی بنا پر مختلف افراد کے ساتھ مساوی سلوک بنجوز کرتا ہے جس میں ہر ایک عدل مطلق سے بحث ہے جس کے احکام کا رد سے خود اجتماعی دستور العمل یا این یا جمہوریتوں کی اخلاقیات کا تعین ہونا لازمی ہے۔ اگر اس باب میں یہ پایا جائے کہ میں اپنے راستے سے ہٹ کر ان مسائل میں جا پڑا ہوں جو زیادہ صحیح معنی میں اخلاقیات کے بجائے سیاسیات بلکہ معاشیات سے متعلق ہیں تو میں یہ عذر پیش کروں گا کہ اخلاقیات کی ہر وہ بحث جس کو اس قسم کے مسائل سے کوئی واسطہ نہ ہو لازمی طور پر نظری اعتبار سے بے نتیجہ اور عملی نقطہ نظر کے لیے سود ہوگی۔ انسان ایک اجتماعی وجود ہے اور اس کے فرائض کا تعین، یا حتیٰ کہ فرض کی مجرد ماہیت کی تحقیق ناممکن ہے جب تک کہ وہ اجتماعی ماحول کے ساتھ جس میں وہ محصور ہے اپنے تعلقات پر ایک حد تک بحث نہ کر لے۔

اب ہم جیسے ہی یہ سوال کریں کہ عدل کیا ہے؟ تو ہمیں فوراً دو متضاد مضامین نصب العینوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اور بظاہر دونوں احکام کے مستحق نظر آتے ہیں۔ اول تو یہ اصول کہ ہر انسان کی ذاتی قدر و قیمت مساوی ہے، لہذا وہ مساوی احترام کی مستحق ہے، ایسا ہے جو عام فہم ہے۔ اور یہ اصول اخلاقیات کے عیسوی نصب العین کا اصل جوہر ہے۔ اس کے برخلاف یہ اصول کہ نیک کو بد پر ترجیح ملنی چاہیے، یہ کہ افراد کو ان کی نیکی یا ان کے کام کے مطابق معاوضہ ملنا چاہیے، ایسا ہے کہ ایک غیر مخطوفی شعور اخلاق کو مساوی طور پر پسند آتا ہے۔ انصاف کی ماہیت کے صحیح تصور تک رسائی کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہو سکتا ہے کہ ان دونوں بڑے متضاد مضامین نصب العینوں (یعنی مساوات کا نصب العین کیفیت مساوات قیمت کے اور عادلانہ معاوضہ یا جزا) کے مسائل کی تحقیق کی جائے اور اس طرح شروع کرنا بہتر ہوگا کہ ہر اس عمل کو جو ان دونوں نصب العینوں میں صداقت کا کوئی نہ کوئی مجموعی یا جزوی تسلیم نہیں کرتا، شبہ کی نظر سے دیکھا جائے۔

۲

اس اصول کے متعلق کہ ہر ایک صرف ایک ہی شمار ہوا اور کوئی شخص ایک سے

زیادہ شمار نہ ہو، منقسم کی پیش کردہ شکل میں تحقیق کرتے ہوئے اس کی سیاق عبارت کو بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ منقسم نے اس کو تیسرے مرتبہ کے ایک قانون کی حیثیت سے پیش کیا تھا۔ اس کو کافی وضاحت کے ساتھ نظر آ رہا تھا کہ اس کا زیادہ سے زیادہ مرتبہ، والا اصول یا اصول خیر کثیر (خواہ اس کو کتنے ہی سلجھے ہوئے پیرائے میں پیش کیا جائے) عملی استعمال کے قابل بننے کے لیے اس کا یا کسی اور قانون کا محتاج ہے جو اس کی تکمیل کرے۔ ظاہر ہے کہ سو اشخاص کی جماعت میں ہم مختلف طریقوں سے زیادہ سے زیادہ ممکنہ سعادت یا خیر پیدا کر سکتے ہیں۔ جہاں تک کہ ہمیں زیادہ سے زیادہ سعادت کے اصول سے تعلق ہے، یہ بالکل جائز ہو گا کہ تمام بڑا قدر خیر کو صرف یکپس کے حوالے کر دیا جائے اور باقی سمجھنے سے چشم پوشی کر لی جائے، بشرطیکہ ہم سو کی جماعت میں سے ہر فرد کو جس قدر مرتبہ پہنچا سکتے ہیں اس کی چوتھی مرتبہ ان یکپس افراد کو فرداً فرداً پہنچا سکیں۔ اور اگر ہم غیر مساوی تقسیم کی بنا پر ان یکپس اشخاص کی پانچ گنی مرتبہ کا باعث ہو سکیں یا سو آدمیوں کی جماعت میں سے ہر شخص کو مساوی تقسیم سے پانچ گنا خیر (خواہ وہ حقیقی خیر کچھ ہی ہو) حاصل ہو تو ہم خیر کثیر کے اصول کی رو سے (جب کہ بحث صرف اسی سے ہو) بالکل مجبور ہوں گے کہ سمجھنے کو نظر انداز کریں اور اپنے خیر کو پورے طور پر یکپس میں منقسم کریں۔ منقسم نے اس نوعیت کے مسائل کے حل کی حیثیت سے جو اصول اختیار کیا وہ یہ اصول موضوعہ ہے کہ ہر شخص ایک ہی شمار ہو اور کوئی ایک سے زیادہ شمار نہ ہو، لیکن اس کی نظر اس طرف نہیں گئی کہ اس اصول کو تجربے سے ثابت کرنا یا ایک اولیائی حکم کے سوا کسی اور پر قائم کرنا کس قدر ناممکن ہے۔ صرف ایک نحوی حذف کلام نے اس اصول موضوعہ کو اس طرح پھیلا کر بیان کرنے سے باز رکھا کہ ہر شخص ایک ہی شمار ہونا چاہیے، اور نیز اس سے کہ اس میں ایک چاہیے، بڑھا دیا جائے۔ اور چاہیے، کا لفظ اس قدر پر بار اور بے معنی ہے کہ کہتے ہیں کہ اس نے ایک وقت یہاں تک کہا تھا کہ اگر اس کو استعمال کرنا ہی ضروری ہے تو کم سے کم نعت سے اس کو نکال دینا چاہیے۔ پس یہ مقولہ ہرگز اس امر کا مدعی نہیں ہو سکتا کہ ہر شخص کو دولت یا سیاسی اقتدار یا معاشری مرتبہ میں مساوی حصہ ملنا چاہیے، بلکہ اس مساوات کو حصص انتہائی خیر کی تقسیم

میں پیش نظر رکھنا چاہیے۔ تبتم اشتراکی (socialist) نہیں تھا۔ اور وہ حقیقت میں کوئی زیادہ عمومیہ پسند (democrat) بھی نہ تھا۔ سیاسی اقتدار کی مساوات جس کی اس نے پچھلے سالوں میں وکالت کی تھی، اُس کے حق میں محض اس مقصد کے حصول کا ایک وسیلہ تھی کہ جہاں تک ممکن ہو قانون سازی کا یہ منشا ہونا چاہیے کہ ہر شخص کو اس خیر میں جو قانون کے اختیار میں ہو مساوی حصہ ملے، خواہ وہ کچھ ہی کمپوں نہ ہو۔ اس حقیقت سے اس اصول موضوعہ کی قیمت پر کچھ زیادہ اثر نہیں پڑ سکتا کہ خود تبتم نے بجز لذت کے کسی خیر کو تسلیم نہیں کیا۔

جب تک کہ مساوی تقسیم سے خیر کی مقدار میں کمی بیشی نہ ہو اس وقت تک اس قسم کے قانون کی نصف شعاری پر کوئی حرف نہیں آ سکتا۔ اس تصور و فہم میں اس قانون کا صرف یہ نہ عالجے گا کہ اگر تمھارے پاس الف اور ب میں تقسیم کرنے کے لیے خیر کی ایک مقدار موجود ہو تو تم کو چاہیے کہ آدھا خیر الف کو دے دو اور آدھا ب کو جب تک کہ اُن کی نسبت تمھیں صرف یہ علم ہو کہ ان میں سے ایک الف ہے اور دوسرا ب یا دوسری چیزیں مساوی ہیں۔ یا الف کو ب پر ترجیح دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے بلکہ علی اعتبار سے کس حد تک اس علم سے رائے کی تنظیم اس اساس پر ہونی چاہیے کہ الف محض ایک علیحدہ فرد ہونے کی ملکیت سے بے ہرگز مختلف نہیں ہو سکتا، اور یہ کہ الف اور ب میں سے قسم کی عدم مساوات اُن کے مقررہ حصص کی عدم مساوات کی بنا پر اس میں بکھرتی ہے۔ ایسے سوالات ہیں جن پر ابھی غور کرنا باقی ہے۔ لیکن اس بات کا اذکار و شعور ہے کہ عدم مساوات کے لیے کوئی خاص سبب موجود نہ ہو تو اس صورت میں توڑی انصاف کی حد تک مساوات ایک صحیح قانون ہے۔

ہماری راہ میں سب سے پہلی دشواری اُس وقت پیدا ہوتی ہے جب کہ خیر کی مساوی تقسیم سے تقسیم شدنی خیر کی مقدار لازمی طور پر گھٹ جائے۔ ظاہر ہے کہ اکثر ایسا ہی ہوتا ہے۔ نہایت آسانی سے وہ مثالیں پیش نظر ہو سکتی ہیں جن میں ایک اچھی مادی شے کی معینہ مقدار کو اشخاص کی ایک مقررہ اور معین تعداد میں تقسیم کرتے ہوئے پیش آتی ہے۔ ایک محصورہ فوجی دستے میں راتب کی مساوی تقسیم پر کوئی شخص معترض

نہ ہو گا۔ لیکن اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ایک بیسے تک کوئی امداد نہیں پہنچ سکے گی اور جو رسد دستیاب ہو سکتا ہے اس سے سپاہیوں کی صرف آدھی تعداد زندہ رہ سکتی ہے، اور اگر سب کے سب رسد کی مساوی مقدار حاصل کرنے کیلئے تو بتدریج فاقہ کشی ناگزیر ہو جائے گی تو ایسی صورت میں قرعہ اندازی کی تائید کسی حد تک ضروری ہو گی تاکہ یہ طے کیا جائے کہ کس آدھی تعداد کو راتب دیا جائے اور کس کو اس سے محروم رکھا جائے۔ میں یہ دعویٰ نہیں کرتا کہ میں نے جن ناگزیر حالات کی طرف اشارہ کیا ہے، بیسے وہی حالات کبھی وقوع میں آئیں گے۔ اگر یہ حالات پیش آئیں تو جو طریق عمل یہاں تجویز کیا گیا ہے وہ صحیح ہو گا لیکن اگر مفروضہ مثال میں یہ طریقہ نادرست ثابت ہوا تو اس کی وجہ نا انصافی نہیں بلکہ سمجھ اور ہوگی۔ کوئی شخص اس تحریک کی حرات نہیں کر سکتا کہ تمام متعلقہ افراد میں محض ایک نصب العینی مساوات کا اطمینان حاصل کرنے کے لیے پورے دسے کو فاقہ کر لیا جائے۔ جو اشتراکیت اس بات پر مصر ہو کہ ایک شخص کے مقابلے میں دوسرے کو زیادہ مسرت پہنچانے سے بہتر تو یہی ہے کہ سب کو ختمہ حالی میں رکھا جائے، اس کو بجا طور پر جنونی انفرادیت کہا جاتا ہے۔ میں نے جس مشکل کی طرف اشارہ کیا ہے وہ ذرا کمزور امتحانی صورت میں اکثر وقوع پزیر ہے۔ مثلاً ایک معلم کو اس مسئلے سے دوچار ہونا پڑتا ہے کہ کس حد تک ساری جماعت کو سمجھے رکھا جائے تاکہ غیر معمولی غمی اقلیت کچھ نہ کہہ سیکھ سکے۔ اور جب ہم انفرادی کردار کے تفصیلی مسائل کو ترک کر کے اجتماعی اور سیاسی عمل کے وسیع مسائل کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو مفروضہ تسلیم کرنا نہیں بلکہ ایک قانون بن جاتی ہے۔ اس بات کے کسی کو انکار نہ ہو گا کہ اچھی پسینہ زوں کا موجود تقسیم حد سے زیادہ اور مطلقاً غیر مساوی ہے۔ موجودہ اجتماعی نظام و ترتیب کے سب سے مطمئن حامی کو بھی انکار نہ ہو گا کہ توسع انسان کی اکثریت کو (اگر کسی ناگہانی ہے) اندھا چھو بیسے زمین ذاتی اور ان سے حد سے زیادہ کام لیا جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر ان کی تباہ حالی میں خود ان کی اپنی کوئی غلطی نہیں ہے۔ اس کے باوجود اجتماعی تعمیر جدید کا سب سے انتہا پسند کھلم کھلا جو حتماتی گئے باخبر ہو اس امر سے ہمیشگی انکار کر سکے گا کہ ملاک، یا مساوات یا سائنس (خواہ وہ کچھ ہی ہوں) میں مساوات پیدا کرنے کی فوری کوشش کا نتیجہ یہ ہو گا کہ بہت جلد نام افلاس

و محتاجی کی انتہا ہو جائے گی۔ یا کم از کم ملک یا نسل کے نصب العین ہی بہود کا درجہ نہایت پست ہو جائے گا۔ بنا بریں ایک غیر مساوی تقسیم خستیار کرنی پڑتی ہے تاکہ تقسیم کے لیے آخر کچھ نہ کچھ باقی رہے۔ یا تو ہم (سرسری اور عملی نقطہ نظر سے) کہیں کہ مساوات ایک خیر ہے لیکن غیر حلقہ نہیں ہے اور حکما ہم پر لازم ہے کہ اصول مساوات کے مقابلے میں خیر برترین کے اصول کو ہی پیش کریں، یا (ملمی صحت و درستگی کے اعتبار سے) یہ دعویٰ کریں کہ ان مثالوں میں مساوات حقیقی سنوں میں قربان نہیں ہوتی۔ قانون کا منشاء اس وقت بھی پورا ہوتا ہے جب کہ اس کا عملی استعمال عدم مساوات کو درجہ کمال تک پہنچا دے۔ جس طرح کہ قوانین برکت نفس دقت بھی موثر رہتے ہیں جب کہ وہ منصفانہ قوانین ایک دوسرے کا اثر نازل کر کے سکوں پیدا کریں۔ کیونکہ فرض جس پر سحر کا مستحق ہے وہ محض مساوات مراعات ہے۔ ایک فرد کو اس وقت جی حقوق حاصل ہیں جب کہ دوسروں کے مساوی حقوق کا مطالبہ یہ ہو کہ اس کو عملاً کوئی نہ جابجاسل نہ ہونے پائے بلکہ شرکا ایک قابل لحاظ معاخذ بھی۔ واقعی یہ سخت نا انصافی ہو چکی کہ سو میں سے نواد آویسوں کے خیر کا تولحاٹ کیا جائے اور باقی دس کے بہود سے کمال چشم پوشی کر لی جائے۔ ان نواد اور دس ہیں بالکل اسی نسبت سے مراعات ملونا کہیں جائیں جو نواد اور دس کی عدد میں ہے۔ ان دس کے لئے حق نہایت بڑی طرح یا مال ہوں گے اگر نواد اس چیز پر عمل کریں جو اس صورت میں بہترین ثابت ہوتی ہے جبکہ یہ دس انہیں دوا دیں حاصل نہ ہوتے مثلاً جو کچھ رسد دستیاب ہو سکتا ہے اس کو انہیں اس طرح تقسیم کرنا کہ باقی دس اس سے محروم ہو جائیں۔ اس کے خلاف اگر ایک غیر محفوظ مقام کی بدافلت محض اس نسبت سے جاری ہے کہ دشمن کی پیشینہ می کہ ہی جائے تو نہ صرف بین مصلحت ہوگی بلکہ انصاف کا تقاضا بھی یہی ہوگا کہ لڑائی میں بہاں دسوں کی کام آئیں وہاں باقی نواد کی جان بچا لی جائے۔ ان مثالوں میں انلیٹ کو اکثریت کی طرح پورے حقوق حاصل ہیں بشرطیکہ ان کی رعایت کے لیے ان کے مناصب مطالبے کی تشفی کامل اس قرار داد سے پہلے ہو چکی ہو کہ جوہ تدبیر بحیثیت مجموعی مفاد عامہ کے لیے اعتبار کی گئی ہے۔ اگر حضرت داؤد خاص فوجی اور غیر شخصی اعتبارات سے اور یا ہمتی کو ایک مخدوش چوکی کے لیے منتخب کرتے تو وہ کسی نا انصافی کے مرتکب نہ ہوتا۔

نہ صرف یہ کہ اصول مراعات مساوی بہو واپہو وکی مادی شراٹھ کی حقیقی مساوات کو جو ناجائز نہیں کرتا، بلکہ اگر اس کے صحیح مفہوم کو سمجھ لیا جائے تو وہ اس کو شش کی تائید بھی نہیں کرتا کہ اولیائی حیثیت سے حقوق انسان کی ایک مفصل فہرست تیار کی جائے۔ ایک ایسی ممکنہ مادی شے یا مخصوص آزادی عمل یا آزادی اکتساب کا پتہ چلانا ناممکن ہے، جس کے متعلق یہ استدلال کیا جاسکے کہ ہر فرد انسان کو تمام حالات میں اس کا حق حاصل ہے بعض حالات ایسے بھی ہیں جن میں اس نوعیت کے کسی ایک حق یا ہر حق کی تشفی جسمانی اعتبار سے ناممکن ہے۔ اور اگر استحقاق کی نسبت یہ دعوے کو اگر ممکن ہو، مگر کے فقرے سے مشروط کر دیا جائے تو ہم جبارت کر کے یہاں تک کہہ سکتے ہیں کہ روئے زمین پر جتنے مرد و عورتیں اور بچے ہیں ان میں سے ہر ایک سالانہ ایک ہزار پونڈ کی آمدنی کا مستحق ہے۔ اس قسم کا دعویٰ بالکل اسی طرح مدلل ہے کہ ہر انسان کو وہ مقدار شش کے ذریعے یا تین ایکڑ زمین اور ایک گائے یا زندگی یا آزادی یا آزادی امر کنیت یا ترقی نشل وغیرہ کا حق حاصل ہے بعض حالات کے تحت ایک شخص کو ان میں سے کوئی حق حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ دوسروں کے مساوی حقوق کو نقصان نہ پہنچایا جائے، بنا برآں انسان کا کوئی حق، بظاہر ایسا نہیں ہے جو غیر مشروط ہو سب سے ایک حق مراعات کے۔ یعنی بجز اس حق کہ تمام اجتماعی نظامات میں اس کے حقیقی بہو و کو (خواہ وہ کچھ ہی ہو) ہر دوسرے شخص کے بہو و کے مساوی اہمیت دی جائے حقوق انسانی کی وسیع تفسیر اپنی بہترین صورت میں اہم ترین حقیقی یا قانونی حقوق کو مضبوط کرنے کی کوشش پر مشتمل ہے، جس کو اجتماعی ترقی کے ایک خاص درجے میں اصول مساوات کا استعمال عام انسانوں سے تسلیم کرتا ہے۔ یہ تمام آخر کار ایک اعلیٰ ترین اور غیر مشروط حق یعنی حق مراعات میں محمول ہو جاتے ہیں اور اس اصول کے تمام جزوی استعمالات زمان و مکان کے حالات پر ضرور منحصر ہیں۔ اس امر کو تجربے ہی سے معلوم کرنا چاہیے کہ وہ کون سے مخصوص قانونی حقوق ہیں جو زمان و مکان کے بعض خاص حالات و شرائط کے تحت تقسیم بہو و میں ہر انسان کو مساوی حق دلانے میں سب سے مفید ثابت ہوں گے۔

علاوہ اصول مساوات کے اکثر اصول سے یا خطرناک استعمال کی ذمہ داری

اس کوشش پر عائد ہوتی ہے کہ مراعات کی مجرد مساوات کو فوراً مادی املاک یا شخصی آزادی، یا سیاسی اقتدار وغیرہ میں تبدیل کر دیا جائے۔ اس پہل پر جو اعتراضات وارد ہوتے ہیں وہ زیادہ تر میرے خیال میں اس امتیاز کو ذہن میں رکھنے سے دور ہو جاتے ہیں جن پر میں بحث کرتا آیا ہوں۔ اس طرح اصول مساوات کے خلاف یہ اعتراض پیدا ہو سکتا ہے کہ عام جائیداد یا کسی خاص قسم کی جائیداد کی خوری مساوات کو متحقق کرنے کی کوشش ممکن ہے کہ موجودہ شکل کے حق میں تو مفید ہو لیکن انسداد کارِ نراج کی طرف رہنمائی کرے لیکن اس اعتراف کا جواب اس چیز کو پیش نظر رکھنے سے مل جاتا ہے کہ موجودہ منسلو کی طرح ایندھن سلیس بھی حق دار ہیں۔ جو سلیس ابھی عالم وجود میں نہیں آئی ہیں ان کو بھی حق مراعات حاصل رہے گا، اگرچہ یہ ظاہر ہے کہ یہ ایک ایسا حق ہے جس سے وہ اس وقت بھی مستحق ہو سکتی ہیں۔

نیز اصول مساوات کا زیادہ خام اور زیادہ ملا اسطے استعمال اس متضمن مفروضے پر دلالت کرتا ہے کہ واضح قانون کے اختیار میں مساوات یا کوئی دوسرا غیر معین مقدار میں ہوتا ہے جس کو وہ اپنی مرضی سے تقسیم کر سکتا ہے۔ اگر ایک لمحے کے لیے بھی غور کیا جائے تو واضح ہو گا کہ مملکت یا ایک خاص فرد کی طرف سے جو چیز قابل تقسیم ہے وہ ہرگز غیر نہیں بلکہ شرائط غیر ہے۔ یہ اعتراض (جیسا کہ بعض وقت سمجھا گیا ہے) اکتھم کے اصول سے متعلق نہیں ہے بشرطیکہ اس کو اچھی طرح سمجھ لیا جائے۔ یہ ہمیشہ ممکن ہے کہ خیر کے مساوی تقسیم کو مقصد بنا لیا جائے، ہر انسان کے خیر کو مساوی قیمت دی جائے اور ہر انسان کو ایک ہی نظر سے دیکھا جائے جس حد تک کہ اس کا بہبود ہمارے عمل سے متاثر ہوتا ہو۔ لیکن ہمیشہ اس بہبود کی مساوی تقسیم کا یقین نہیں دلایا جاسکتا۔ ہر وہ شے جو قابل تقسیم ہے تمام حالات میں اور تمام اشخاص کے لیے خیر نہیں ہو سکتی۔ کوئی بہشت ایسی نہیں ہے جس کو بعض انسان خود اپنے ہی حق میں دوزخ بنا سکیں۔ صاف ظاہر ہے کہ بہبود کی مساوی شرائط مختلف اشخاص کے حق میں جن کی ذہنی اور جسمانی ساخت مختلف ہو

۱۔ اگر اس انداز کو مصلحت سمجھا جائے تو اسی کو وہ سرے طریقے سے پیش کیا جاسکتا ہے۔ یعنی یہ کہ ان حقوق کا احترام ایک فرض ہے جو ایندھن منسلو کو پیدائش کے بعد حاصل ہوں گے۔

حقیقی بہو کی مساوی مقدار نہیں پیدا کر سکتیں! ایک شدیدائے مساوات عملی شمار کی حیثیت سے غالباً یہ کہے گا کہ، شرائط کی تقسیم تو مساوی ہو، البتہ باقی امور میں خود افراد کا کام ہے کہ اپنی احتیاجات آپ کر لیں، لیکن کمائوں کے اس کردار سے مساوی مراعات کا قسطنطنیہ قوت ملتا ہے۔ کیونکہ جس غایت کو پیش نظر رکھنا ہے وہ مساوات شرائط نہیں بلکہ مساوات بہو ہے۔ یا (جس کی توضیح آچکی ہے) اُس قدر مساوات جو خیر کی بڑی سے بڑی مقدار کی تقسیم کے حق میں متوافق ہو، لیکن کئی ہی شے کی تقسیم میں حقیقی مساوات نہ صرف تقسیم طلب مقدار کی تنقیف کا باعث ہوگی بلکہ حقیقت میں اس سے پیدا ہونے والی سیرت کو اور بھی غیر مساوی بنا دے گی۔ مثلاً اگر عید کی تقسیم میں مختلف افراد کی مختلف اشتہاد و احتیاج کا کوئی لحاظ نہ کیا جائے تو غیر مساوی تقسیم کے مقابلے میں نسبتہ حقیقی صحت و سیرت کا اوسط زیادہ گھٹ جائیگا۔ بچوں اور بانوں، طبعی مہذب اور ہند، بے سمجھ یا سادہ لوح اور صبح ایش کیوں کیوں طور پر شخصی آزادی عطا کرنے پر اصرار کرنا حقیقی بہو کی سچی پرتی ہوگا، حالانکہ اس کی غیر مساوی تقسیم سے ہی ہر شخص فائدہ اٹھا سکتا ہے لیکن یہ کہ آزادی کی یہ مقدار ایک طبقے کے سہلو کے لیے تو بہت زیادہ ہو اور دوسرے کے لیے بہت کم۔ جب ہم لذت انسانی کے اعلیٰ وسائل یا خبر انسانی کی اُن اعلیٰ تر اقسام پر جولنت کی اصطلاح کے تحت نہیں ظاہر ہو سکتے، غور کرتے ہیں تو یہ امر اور واضح ہو جاتا ہے کہ انسانوں میں ان غور کی قابلیتیں بے حد متنوع ہیں، اور اگر ان کی مادی شرائط کو مساوی طور پر تقسیم کیا جائے تو سیرت میں حقیقی مساوات قائم نہ ہو سکے گی، اور یہ مساوی مراعات کے اصول کے منافی ہو گا۔ ہمیں ہرگز جایا فی سیرت کی مساوی تقسیم اس طرح نہ کرنی چاہیے کہ ہر شہری کو فون جمیلہ کی تعلیم کا باطل ایک ماحضاب اختیار کرنے پر مجبور کیا جائے انسانوں میں مختلف اقسام خیر کا تنوع ہی کسی ایسی کوشش کو رد کرنے کے لیے کافی ہے کہ شرائط سے فائدہ اٹھانے اور ان کو حقیقی بہو میں منتقل کرنے کے متعلق مختلف قابلیتوں کا لحاظ کیے بغیر شرائط میں مساوات پیدا کی جائے۔ جو انتہائی نظامت و انتظامیہ کی تقسیم میں سیرت اور قابلیت کے اختلافات سے کمالی پیم پوٹھی کر لیتے ہیں ان کی تجویز سے نہ صرف خیر کی مقدار کو فی جملہ کم ہو جائے گی بلکہ ممکن ہے کہ اس کی

تقسیم میں ہر فرد کے ساتھ مساوی مراعات کا برتنا ہی دشوار ہو جائے۔ مجسمہ کے قانون کو اکثر اس اعتراض کا دھڑ بٹایا گیا ہے کہ اس قانون کی رو سے معاشرہ پابند ہو گا کہ ایک کام پور نشہ باز کے ساتھ وی سلوک کیا جائے جو ایک جتنا اس اور لائق کارکن کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ یہ اعتراض اس اصول کی کامل غلط فہمی پر مبنی ہے۔ ایک شرابی کے ساتھ اس طرح سلوک کرنا کہ نشہ بازی اور کام چوری میں اس کی جرات اور بڑے لینے اس کو اجرت اور آزادی اسی قدر دینا جس قدر کہ پرہیزگار اور مصلحتی شخص کے بہبود کے لیے ضروری ہے، یہ سنے نہیں رکھنا کہ اس کا خیر دوسروں کے خیر کے مساوی ہے۔ جو شخص خیر عام میں اپنی طرف سے کوئی اضافہ نہ کرے اس کو ان لوگوں کا، جو اس کو تقویت پہنچاتے ہیں، ہم مرتبہ قرار دینے سے دوسروں کے جتنے حقوق زائل ہو جاتے ہیں ان کے متعلق سکوت اختیار کر لینے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے جتنی خیر پہنچا رہا ہے خیر ہی نہیں کیا جا رہا ہے۔ اگر ایک کام چور کو اتنا ہی معاوضہ دیا جائے جتنا کہ ایک غنی کو دیا جاتا ہے (ہم اگر یہ فرض بھی کر لیں کہ یہ معاوضہ حقیقت میں اسی کے خیر کے لیے ہے) تو اس کا ایک نہیں بلکہ کئی اشخاص شمار کرنا ہو گا۔ کیونکہ اس کی حمایت جماعت کے محتاجی اور کان پر مزید بار مانگ کر ہے۔ اس وقت میرا مقصد یہ نہیں ہے کہ اس امر کی تحقیق کی جائے کہ ہر شخص کے خیر کی حقیقی مساوی مراعات کے حصول میں کون سے معاشرتی نظاماں سب سے زیادہ موزوں ہیں۔ لیکن اتنا تو بلا خوف تردید کہا جاسکتا ہے کہ ان معاشرتی نظاماں میں یہ اثر نہیں پیدا ہو سکتا کہ ہر طرح اس امر کا یقین نہ دلائیں کہ انسانوں کی ادنی شرائط اور ان متنوع اقتدارات و تباہیوں سے وہ اپنے اور کل معاشرے کے بہبود کا کام لیتے ہیں کوئی نہ کوئی مناسب۔

انٹر وک دان دشواریوں کو سن لے کے لیے یہ شورہ دیں گئے کہ معاشرتی انصاف کا صحیح مدعا مساواتِ مواقع ہے۔ میں بعض حدود میں انداز میں اصحابِ اہلین کی عجلتِ ایشان علی قیمت کا اعتراف کیے بغیر نہیں رہ سکتا، اگرچہ آسانی سے ظاہر کیا جاسکے کہ ان کی غلط فہمیاں ناقابلِ عمل ہے۔ ہر شخص کو حقیقت میں مساوی مواقع دینے کی یہ صورت ہوگی کہ ملکیت ہرنچے کے لیے اتنی ہی چھٹی ماں فراہم کرے۔ لیکن نظریہ یہ ہے کہ جہاں حقوق اور فرائض جملہ اولیٰ انسانی مساوات کے قانون سے لڑی نہیں گئی ہیں ان کے

اعتبار سے منصب بعین بھی بالکل انھیں اعتراضات کا ہدف بن سکتا ہے جو مساوی تقسیم کے منصب بعین پر وارد ہوتے ہیں، جب کہ اس کا انطباق غذا کی سی خام اور مادی شے پر ہو۔ ایک انگریز ہنرمند کے لیے اُس قدر بھرتہ مقرر کر کے جو ایک جاپانی سپاہی کی نظر میں صرف ایک امرت معلوم ہو اس کی زندگی سے حتی الامکان فائدہ اٹھانے کا مساوی سوچ نہیں دیا جائے گا۔ اسی طرح ایک غبی اور ایک نابالغ کی تعلیم کے لیے مساوی مواقع فراہم کرنا بھی عاوانہ تقسیم کے منصب بعین سے بہت بعید ہے۔ اس مثال میں، اُسی یہ بتانا مشہور ہو جائے گا کہ کس کے ساتھ عدم مساوات برقی جاری ہے۔ ایک نابالغ کو لکھنا پڑھنا سکھانے کے لیے جتنی توجہ کی ضرورت ہے اُس کے سبکی غبی کے لیے ہے۔ لیکن نابالغ کو اپنی صلاحیتوں سے کام لینے کے لیے اعلیٰ تعلیم کی ضرورت نہ حالانکہ غبی میں اس سے استفادہ کرنے کی کوئی قابلیت موجود نہیں ہوتی۔ یہاں شاید یہ حجت کی جائے کہ جو شخص اس تعلیم سے فائدہ اٹھانے کے قابل نہیں ہے وہ بھی اُس موقع سے اتنا ہی فائدہ اٹھا رہا ہے، جتنا کہ وہ جس میں اُس کی اہلیت ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ یہ بھی محض ایک طرزِ ادب ہے۔ جس شخص کو فطرت نے ایک خیر سے، استفادہ کرنے کی صلاحیت سے محروم کر دیا ہو اُس کو اس سے تنفید ہونے کا موقع دینا ایسا ہی ہے جیسا کہ مذمت کی آنکھوں پر عین لگانا۔ لیکن اگر مواقع کی مساوات کے مراومض خارج شراٹھ کا تشبیہ ہے، بلا لحاظ اس شخص کی قدرتِ اتمالی کے، در اگر ہم اُن عدم مساواتوں سے جن کا تسویہ ہمارے پیش نظر ہے، اُن تمام شراٹھ کو خارج کر دیں جو فیاضی فطرت کی عدم مساوات کی وجہ سے پیدا ہو گئی ہیں تو اہلیت کس اصول سے بعض چیز تک نتائج مترتب ہوں گے۔ اس صورت میں اگر ہم ایک حقیقت کے لیے وہ تمام مواقع ہیا کریں جو ایک سمجھدار انسان کے لیے کیے جاتے ہیں اور مساوی مواقع کے منصب بعین کی خلاف ورزی کو ناپسند کرتے ہو۔ اس کے لیے پاگل خانہ اور مجاہدین فراہم کر دیں جن کی ایک صیغہ انقل کے لیے کوئی ضرورت نہیں ہے تو ہمیں تشغی ہو جائے گی کہ ہم نے اپنا فرض

ادا کر دیا۔ نیز مختلف نسل کے انسانوں اور مرد و عورت ارضیں اور صحفند نے امتیاز کو بھی
نظر انداز کر دینا پڑے گا یہ مساوات مواقع کو خواہ کسی طریقے سے سمجھا جائے
اس سے ایسے نتائج برآمد ہوں گے کہ ہر شخص کو مہل اور بعید از انصاف معلوم
ہوں گے۔ اگر مساوات مواقع کے اصول کو خواہ وہ بعض زیادہ گہرے اصول کے
خاص حدود کے اندر سرسری معنی استعمال کیے گئے کتنا ہی ترقی کیوں نہ ہو اس کے منطقی
نتائج تک پہنچایا جائے تو وہ مہل ثابت ہوتا ہے۔ اس کے مہل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ
وہ اصول مراعات مساوی کے منافی ہے، جو ہماری رائے میں یعنی انصاف ہے۔
لیکن ہمیشہ فرض نہیں کیا جاسکتا کہ وہ خیر کثیر کے اعمال کی موافقت کو گوارا دے گا حالانکہ
اس کے مقول ہونے میں کوئی کٹاوت نہیں۔ مساوات مواقع محض اسی حد تک ایک
عقلی اصول موضوعہ ہے جس حد تک کہ وہ فی الحقیقت خیر کثیر اور اس خیر کی زیادہ
سما۔ ہی تقسیم کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ اور اس بات کا ہمیشہ اسکا ن ہے کہ مواقع کی
عدم مساوات کی کچھ مقدار فی الجملہ زیادہ خیر کی طرف بھی رہنمائی کرے اور اس خیر کی زیادہ
مساواتی تقسیم کی طرف بھی۔ خاندان ایک ایسا ادارہ ہے کہ اس میں مواقع لازماً غیر مساوی
ہوتے ہیں۔ اور باوجود اس کے ممکن ہے کہ جس نظام کی رو سے ہر بچہ اپنی ماں کے زیر تعلیم
و تربیت ہو اس بچے کے مقابلے میں زیادہ التفات و توجہ حاصل کرے جو سرکاری
پرورش گاہ اطفال یا اقامتی مدارس میں حاصل ہوتی ہے جہاں ہر حال مواقع کے لازمی طور پر
غیر مساوی ہونے کو نظر انداز نہیں کیا جائے گا جو مختلف تعلیم کی استعداد کے کم بیش ہونے کی
وجہ سے رونما ہوتا ہے۔ اگرچہ اس میں شبہ کی بہت کم گنجائش ہے کہ اجتماعی نقطہ نظر سے
مساوات مواقع کی خواہش بے حد قابل قدر رہے، تاہم یہ نہ منہر ض کر لیا جائے کہ

۱۔ اگر ہم اپنے خیالات کو جسمانی عدم مساواتوں تک نہیں پہنچیں حالات تک دست و پا یک
اور زیادہ شدید دشواری پیدا ہو جاتی ہے۔ اگر معاشرے یا ہر مقامی جماعت کے ہر ممبر کی ہر ترقی
آب و ہوا وغیرہ کا پورا فائدہ حاصل ہوتا ہے تو فوراً سراپہ داری کا سوال پیدا ہو جاتا ہے۔ اگرچہ ہر ترقی دار
ایک فرد نہیں بلکہ ایک جماعت پر مشتمل ہے۔ لیکن اس کے ہم مشرک کی ہر مساوات کا حیا ہے۔ وراثت کے پتے کے
کو زیادہ لیاپ لینڈ کے باشندے کو اس قدر زیادہ فائدہ پہنچائے گا جو یورپی کی حکومت سے دو گونے کا
معاوضہ کر دے یا جو ہانبرگ کے باشندے کو اس حد تک مجرم بنایا جائے کہ لندن کے ایک باشندے کے ہر ترقی دار

کم و بیش ان موردی طبقات کی کامل قطع و بریدن کو دولت و تہذیب میں کسی قدر
افضلیت حاصل ہے اور جو نتیجہ موقع سے مستفید بھی ہوتے ہیں مفاد عامہ کے لیے
ناگزیر ہے۔ اگرچہ زیادہ بد بخت طبقات کی مادی، ذہنی اور اخلاقی سطح کو بلند
کرنے کی ہر کوشش سے بے شک یہ فرق گھٹتا جاتا ہے جس حد تک کہ ایک اعلیٰ
موقع بعض کاموں میں اعلیٰ درجے کی قوت فاعلہ حاصل کرتا ہے جس کی بدولت
سب کے سب مستفید ہوتے ہیں اسی حد تک اعلیٰ موقع کو اجتماعی پسندیدگی بھی حاصل
ہوتی ہے، لہذا وہ خلاف انصاف نہیں ہے۔

اصول مراعات مساوی کس حد تک حقیقی خیر کی غیر مساوی تقسیم کا متقاضی
ہے یا اس سے تقویت حاصل کر سکتا ہے ایک اعلیٰ سوال ہے جس پر میں یہاں بحث کرنا
نہیں چاہتا۔ اچھی چیزوں کی تقسیم جس کو دنیا جانتی ہے حقیقی خیر کی مساوی تقسیم سے
اسی قدر بے تعلقی ہے جس قدر کہ سب کو دے کے مواقع یا شرائط کی مساوی تقسیم سے۔
اصول مراعات مساوی کی بنیاد پر اعلیٰ تر مساوات کی کوشش میں مدد دینی چاہیے
یا مزاحمت کرنی اس سوال پر منحصر ہو گا کہ آیا موجودہ حالات میں (جب کہ اشیاء بھی
غیر متغیر ہوں اور فطرت انسانی بھی) یہ تقسیم کے مفاد کے مطابق ہو گا، بشرطیکہ
ہر شخص کے مفاد کو بالکل مساوی اہمیت دی جائے۔ عام طور پر افرات کیا جائے گا
کہ اگر معاشرے کی انقلابی تہذیب میں خیر اور جہد شروع کر دی جائے تو مساوات پر اہمیت
باقی نہیں رہے گی۔ لیکن یہی سب کچھ نہیں ہے۔ ایک حد تک آزادی عمل، ہمدردی، باپ
شرط ہے اور ہمیشہ رہے گی۔ اور آزادی عمل عدم مساوات پر دالت کرتی ہے اس میں
ایک حد تک قدرت ہے کہ ایک شخص اپنی ذاتی فعالیت کے نتیجے کو
اٹھائے ہی لیے مخصوص کر لے یا دوسروں کے لیے وقف کر دے۔ اگر یہ فرض کیا جائے
کہ ملکیت ضروری کام کی تقسیم خود ہی کر سکتی ہے تو یہ معلوم کرنا دشوار ہے کہ جن لوگوں کو
یہ اہمیت حاصل نہ ہو کہ اپنی فعالیتوں کو اس طرح ترتیب دیں کہ اپنی یا ان افراد کی
سہرت میں جو ان کے ماتحت یا منظور نظر ہوں عدم مساوات پیدا کریں اپنی فرصت
کو اس طرح کیسے صرف کریں کہ وہ یا تو خود ان کے لیے خوش گوار ہو یا عقل اور سہرت
کی ترقی کے لیے سوزوں ہو۔ اور یہ ناممکن ہے کہ ان عدم مساواتوں سے دوسری

عدم مساواتیں پیدا نہ ہوں۔ جو شخص ایک غیر معمولی اور خدا داد جوہر والے انسان یا فاضل یا منہ مندی صحبت سے مستفید ہوا ہو وہ اپنے غیر معمولی اوصاف و کمالات سے ایسے چھوڑ جائے گا۔ جو شہر غیر معمولی توانائی و سیرت رکھنے والے انسانوں سے آباد ہو وہ ان غرات سے بہرہ ور ہو گا جن کو ملکات و دوسرے شہروں میں متقل نہیں کرتی اگرچہ یہ ممکن ہے کہ وہ ان کو مصنوعی طور پر بر باد کرنے کی کوشش میں لگس جائے۔ اصول مساوات کے شدت کے ساتھ عائد کرنے کا نتیجہ صرف خاندان ہی کے لیے ہلکا نہ ہو گا بلکہ مذہبی کتبوں کے اس غیر فطری اصول کے نفاذ کے ہی مراد ہو گا کہ کسی خاص شخص کو دوست نہ بناؤ۔

حصول مساوات کی کوشش کس نقطہ پر پہنچنے کے بعد فی الجملہ ہر شخص کے لیے خیر کا اعلیٰ تر امکان پیدا کرنے سے قاصر رہتی ہے ایک ایسا عملی سوال ہے جس کا فیصلہ تجربے ہی کی مدد سے ہو گا جس میں صرف اتنا بتانا چاہتا ہوں کہ (۱) کسی قدر عدم مساوات یا بہبودی ایک شرط ہے۔ (۲) یہ کہ صرف ایک ہی مساوات ایسی ہے جو ہمیشہ قابل عمل اور صحیح ہے اور وہ مساوات مراعات ہے، کیونکہ ہمیشہ (نصب یعنی اعتبار سے) ہم اس امر کو طے کرنے میں ہر فرد کے ساتھ مساوی مراعات ملحوظ رکھتے ہیں کہ ان میں سے کون فی الجملہ خیر عمومی پیدا کرنے کا باعث ہو گا۔ اور (۳) جہاں یقیناً ہمارا یہ فرض ہے کہ ایک ایسی ہیجان خیز ترکیب کو پیش نظر رکھیں جو خیر کی زیادتی مساوات پیدا کرنے کا باعث ہو، وہاں ہمیں اولیائی طور پر یہ نہ فرض کر لینا چاہیے کہ یہ مساوات ہمیشہ دولت یا سیاسی اقتدار یا کسی اور قسم کی خارجی یکسانی یا مراتب کی ترقی یافتہ مساوات سے حاصل ہو سکے گی۔ اصول مراعات مساوی یقیناً ہم سے متجانسی ہے کہ حقیقی بہبود کی اعلیٰ مساوات کو اپنا مقصد بنائیں لیکن شرط یہ ہے کہ اعلیٰ مساوات کہیں ہر فرد کے اس مساوی حق کو ذائل نہ کر دے کہ جہاں تک ممکن ہو اس خیر سے مستثنیٰ ہو۔

یہاں تک تو میں یہ بحث کرتا رہا کہ اصول مساوات کے خلاف جو تین اعتراضات پیدا ہوئے ہیں ان کو اچھی طرح سمجھ لیا جائے تو ان میں سے کوئی اعتراض اصول انصاف مساوی پر وارد نہیں ہوتا نیز اس اصول پر کہ ہر انسان اس بات کا مستحق ہے کہ جماعت اس کے ساتھ مساوی مراعات ملحوظ رکھے۔ اگرچہ ممکن ہے کہ یہ مساوی مراعات

معیار شرائط کے تحت تحقیق خیر کی نہایت غیر مساوی تقسیم پر منتج ہو لیکن اب مجھے ایک اور مشکل سے دوچار ہونا ہے جو نظری حل کے اعتبار سے اتنی آسان نہیں ہے۔

۳

اتفاق سے اس بات کی طرف بھی اشارہ کر دیا گیا ہے کہ فی معمولی اشخاص کی نہ صرف معیار سے کم بلکہ زیادہ استعداد بھی جماعت پر غیر مساوی قربانیاں عائد کرے گی تاکہ انہیں اس قابل بنائے کہ وہ مساوی بہبود حاصل کر سکیں۔ ہم اس دشواری کی سب سے کم شدید صورت پر غور کریں گے۔ جو لوگ اعلیٰ ترین ذہنی ترقی و اصلاح کے قابل ہوں، اور جو خیر اتفاق سے ان کے ساتھ وابستہ ہے ان سے مستفید ہو سکتے ہوں ان کی تعداد بے شبہ قلیل ہے۔ اگر ان خیر سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے تو یہی بہت کم لوگ ان سے استفادہ کر سکتے ہیں۔ تاہم اگر ان چند افراد کو ترقی و اصلاح کا موقع دیا جائے تو جماعت کے ادنیٰ خیر سے (جس سے سب مستفید ہو سکتے ہوں) ہاتھ دھو بیٹھنا پڑے گا۔ اور یہ ان لوگوں کی تعداد کے لحاظ سے جن کے لیے یہ قربانی گوارا کی جاتی ہے نہایت غیر متناسب ہے۔ واقعی بحث یہ پیدا ہوگی کہ ان افراد کی خدمات سے جماعت کو جو فائدہ پہنچے گا اس کی غیر معمولی قدر و قیمت کے پیش نظر ان کی تعلیم و تربیت کے غیر متوجہ زمانے یا تیاری کی طویل مدت کو نظر انداز کر دیا جائے، اور ان اشخاص کی تعداد اور اس تعلیم کے اخراجات کو بھی، نیز اس اسراف کو جو (کسی قابل تصور نظام انتخاب کی رو سے) ان اشخاص کی تعلیم و تربیت میں برداشت کرنا ہو گا جو آخر کار اعلیٰ ترین کام کے نااہل ثابت ہوں گے۔ جب تک صورت حال یہ ہو ہم مساوی اخراجات کے اصول کے تحت دشواریوں سے دوچار ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ ممکن ہے کہ ان فضیلت یافتہ اشخاص کے ساتھ اتنی سہولتیں ملجو نہ کہ یہی جائیں کہ اکثر انسان ان سے محروم رہیں، لیکن بہتر تو یہی ہو گا کہ جماعت کا ہر رکن ان سے مستفید ہو۔ نیز خود مساوات مراعات کا مطالبہ یہ ہے کہ اسی مساوات کو ترک کر دیا جائے۔ ہر طرح جب تک ہماری توجہ تہذیب کی ان اعلیٰ تراف نام اور ان سے حاصل شدہ فی بہبود تک محدود رہے جو صاف طور پر معاشری افادے کا

باعث ہوتے ہیں، ہماری دشواری ایک حد تک رفع ہو جاتی ہے۔ لیکن میرا خیال ہے کہ جب ہم اس لفظ پر غور کرتے ہیں (اگرچہ اس لفظ کے ساتھ کسی قدر خود غمائی کے تمايزات وابستہ ہیں) جس کو اعلیٰ تر تہذیب کے نام سے موسوم کرنا چاہیے تو صورت حال بدل جاتی ہے۔ اس بات سے بہت گھبرانا چاہیے کہ جماعت کو اعلیٰ تہذیب کی ہمیشہ ہماری قیمت ادا کرنی پڑتی ہے۔ یہ امر متنبہ ہے کہ آیا تہذیب کی ایک قسم وہ نہیں ہے جو اپنی بقا کے لیے ایک ایسی جماعت کی متقاضی ہے جس کو زندگی کی تمام خوش گوار اور دلکش اشیا میں مساوی سے زیادہ حصہ حاصل ہو اور جو سخت پریشانیوں سے مصیبتوں اور انسانی انفرادیت کی آزادانہ توسیع کے لیے جو مستند بنیادیں ایک ایسی جماعت جس کو (کم سے کم عہد شباب میں) بہت کچھ فرصت و آزادی حاصل ہو کرنی ہے، اور اس نوعیت کی تعلیم اور تربیت حاصل ہوتی ہے جو جن موروثی روایات پر قائم رہ سکتی ہے۔ لیکن یہ یقینی بات ہے کہ ایسی جماعت کثیر السراف ہی کی بدولت قائم رہ سکتی ہے۔ لیکن کئی مثالوں میں یہ جماعت فرصت سے فائدہ اٹھانے سے محروم رہے گی اور آزادی کا غلط استعمال کرے گی۔ جماعت کو نظر انداز کر کے اپنی خواہشوں کی من مانی تکمیل کرنے کی آزادی ایک انسان سے اکثر ایسے کام کراتی ہے

سہ خیال اس وجہ سے غیر متاثر رہتا ہے کہ جہاں کہیں اس طبقے کا وجود پایا جائے وہاں ممکن ہے کہ انفرادی ارکان (اکثر دفعہ اعلیٰ ترین ذہنیت کے لوگ) خارجی طبقوں سے آکر اس میں شامل ہو جائیں۔ وہ ان روایات کو اختیار کرتے اور ان پر متصرف ہوتے ہیں جن کو فوقیت یافتہ خاندان زندہ رکھتے ہیں۔ اور یقیناً یہ کہنہ تحصیل حاصل ہے کہ فوقیت یافتہ خاندان سے میرا واحد

یا حقیقی معاصر میں اس شراعیہ (Aristocracy) یا فائوریہ (Plutocracy) نہیں ہے (کیونکہ ان میں سے کوئی بھی بحیثیت ایک طبقے کے نہ تو اعلیٰ تر تہذیب و شائستگی کی پروا کرتا ہے اور نہ اس کی ترقی میں زیادہ کوشش کرتا ہے)، بلکہ ایک ایسا طبقہ جس کو متوسط درجے کی ثروت یا مواقع توانا حاصل ہوں، اور جس کا وجود یقیناً سب سے متحمل طبقے پر کم دیش اس حیثیت سے منحصر ہو کہ اس میں اس طبقے کے لوگ شامل ہوتے ہیں یا اس کی ضروریات ہمیا کرتے ہیں۔

جو کسی صورت میں بھی جائز نہیں قرار پائے۔ صرف ان منظور نظر افراد کا ایک محدود تناسب ہی وہ کام کر سکے گا جن سے کافی طور پر ان اعلیٰ سہولتوں کو حق بجانب قرار دیا جاسکتا ہے جو ان کو حاصل ہیں۔ یقیناً کہا جاسکتا ہے کہ ایک اشتراکی (Socialistic) یا اشتالی (Communist) جماعت اس طبقے کو زندہ اور قائم رکھنے کی تدابیر اختیار کر سکتی ہے بشرطیکہ اُس پر جو صرف عائد ہوگا اسی کے مساوی اس کی معاشری قیمت بھی ہو۔ لیکن اگر اس اجتماعی قیمت کو سبب تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس کا کیا امکان ہے کہ ساری جماعت، جس کی تنظیم خالص مساوات پر مبنی ہو اور جو تمام شعبوں میں بے چون و چرا اجتماعی ارادے کی اطاعت حاصل کرنے کی عادی ہو، اس تہذیب کی قدر و قیمت کو تسلیم کرے گی؟ بے شبہ یہ ایک عملی سوال ہے جس کو ہمارے نظریے سے کوئی وجہی واسطہ نہیں ہے۔ اگر یہ جماعت اس طبقے کی قدر و قیمت کو تسلیم نہ کرے جو اعلیٰ ترین معاشری بہبود کے لیے ناگزیر ہے، تو اس حد تک معاشری حالات کی اعلیٰ مساوات کے لیے تمام جدوجہد کو اُس نقطے پر ختم ہو جانا چاہیے جہاں اس طبقے کا وجود اصول مراعات مساوی کی رو سے خطرناک صورت اختیار کرنے لگے۔ لیکن اس کا مفہوم یہ ہے کہ اُس طبقے کی معاشری قیمت کو فرض کر لیا جا رہا ہے۔ تاہم کیا ایک نقطہ ایسا نہیں آسکتا جہاں تہذیب، کے نوائے عام ہونے سے محروم ہو جائیں؟ کیا اولیاتی یا تجرباتی نقطہ نظر سے یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ تھوڑے لوگوں کے اعلیٰ بہبود اور زیادہ لوگوں کے ادنیٰ بہبود میں توفیق و تطبیق پیدا کرنا قطعی ناممکن ہے؟ غلہ

۱۔ مجھے یہ کہنے کی کوئی زیادہ ضرورت نہیں ہے کہ بہت سی ایسی چیزیں جو اس وقت ناممکن ہیں ہو سکتی ہیں کہ وہ جماعت کی تدریجی تعلیم کی بدولت ممکن ہو جائیں۔

۲۔ اس سے میری محض یہ مراد ہے کہ بڑی تعداد کے ادنیٰ بہبود سے کوئی چیز خارج کر دینا چاہیے نہ کہ بڑی تعداد کی حالت کو مطلقاً ناپسندیدہ بنا دیا جائے۔ بے شبہ یہ محبت ہو سکتی ہے کہ حقیقی خیر میں ہے کہ ادنیٰ تر استعدادات کے لوگ ادنیٰ تر زیور (کمنا، پنا وغیرہ) کی بڑی سے بڑی مقدار کی بچائے اس۔ کہ کم تر مقدار سے مستح ہوں۔ اس خیال کی رو سے یہ دشواری اُبھرتی ہو جائے گی،

اکثر لوگ اس اعتراض کو کسی قدر حقارت کے ساتھ نظر انداز کر دیں گے۔ وہ یہ کہنے پر آمال ہوں گے کہ ہاں، زندگی میں ایک لطیف شائستگی ایسی بھی ہے جو عام نہیں ہو سکتی، اور یہ اپنے وجود کے لیے بعض سہولت یافتہ خاندانوں کی حاجتمند ہے جو جائیداد وسیع آمدنی اور عالیشان عمارتوں کے مالک ہوں۔ اگر کل ہی ایک کامل الاقترار معاشرہ عمومی عمومیت قائم ہو جائے تو ممکن ہے کہ وہ سلطنت جرمانہ میں اساتذہ اور کتب خانوں کے موجودہ مصارف میں بے حد تخفیف کر دے۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ جن امور کو حیات انسانی سے بہت دور کا تعلق ہے ان کی تفتیش کم ہو جائے گی، مثلاً توہبت کی ہم شائع ہوں گے اور اصلاح و تصحیح کا کام بہت گھٹ جائے گا۔ اس ملک میں لاطینی شاعر و شاعری کی وہ قدر باقی نہیں رہے گی جو اب ہے۔ بلکہ یونانی اور لاطینی علم و فضل کا میار بھی عام طور پر پست ہو جائے گا۔ جو لوگ اس کے باوجود یونانی اور لاطینی اساتذہ کا مطالعہ جاری رکھیں گے انہیں ان زبانوں کے معمولی علم پر قناعت کرنا پڑے گا، بلکہ ان فضلا سے بھی زیادہ قناعت کرنی پڑے گی جو اب معمولی طور پر فرانسیسی اور جرمن جاننے پر قانع ہیں اور آلدینی (Aldine) چھاپے کی کتابوں یا قدیم چینی کے برتنوں سے دلچسپی رکھنے والوں کی تعداد گھٹ گھٹا کر براے نام رہ جائے گی۔ لیکن ان تمام چیزوں کو کچھ زیادہ وزن حاصل نہیں ہے، یعنی ان کو عام نوع انسان کی اہم فہمی اعتراض کی حیثیت سے بھی کچھ زیادہ وزن نہیں ہے۔ ان امور کو اس مسلک کے خلاف ایک شدید اعتراض کی حیثیت سے پیش کرنا جو ہمیں معاشرہ اعتبار سے ہزار سالہ زمانہ (Social millenium) سے ایک قدم اور قریب کر دے گا ایسا ہی ہے جیسا کہ مصریوں کی غلامی کو حق بجانب قرار دینا، کیونکہ غالباً اس کے بغیر جدید زمانے کے عالمی سیاحوں کو اپنے لائحہ سے اہرام کا نام خارج کر دینا پڑتا۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ لیکن اس دعوے سے یہ مفروضہ ہوتا ہے کہ جو لوگ اس کے قابل ہیں ان کو بوقت یافتہ طبقے میں شریک ہونے کا موقع ملے گا۔ اور یہی وہ چیز ہے جو بظاہر ہر معمولی نظام سے صورت پذیر نہیں ہو سکتی۔

لے وہ زمانہ جب کہ میرانیوں کے عہدے کے بموجب حضرت مسیح و نیاس پیکر سلطنت کریں گے (مترجم)

شخصی طور پر مجھے اس جواب سے بے حد دسپی ہوتی، گو یہ ممکن ہے کہ مجھے ایک سبب غم اشتراکی کے مقابلے میں بہت کم اعتماد ہو کہ ابتداء کا زنگ، جو معاشرتی مساوات میں حقیقی اقدام کی قیمت ہے ہماری حیات ذہنی کا نقطہ مصیقل شدہ سطح ہی تک محدود رہے گا۔ لیکن ہم اب تک ذہنی سطح کے نسبتہ معمولی اختلافات پر غور کر رہے تھے، مثلاً برکن اور جنونی امریکا کے کسی جاسے کی ذہنی سطح کے اختلاف پر۔ ہم فرض کر لیں کہ معاشرتی تعمیر جدید کی کسی ایک تجویز کی رو سے یورپی معاشرے میں وہ معاشرتی اور معاشیاتی حالات رونما ہو سکتے ہیں جو ممالک متحدہ میں اشتراکی (Communitic) اخوت سے پیدا ہو سکتے ہیں۔ لیکن اس کا معاوضہ یہ ہو کہ تمام حکمت (Science) تمام فن اور ادب، اور تمام ذہنی فعلیت کو، جو ان معاشروں میں اس بلند ترین سطح سے بھی متجاوز ہو جاتے ہیں جن کا علم ان کو ماہل بنے نیت و نابود کر دیا جائے ممکن ہے کہ یہ جتنی کم محض ذہنی پہلو سے اعتبار سے، اس قدر اعلیٰ درجے کی زندگی پیش کرے جو یورپی انسانوں کی وسیع اکثریت کو حاصل ہے۔ نابراں اعلیٰ تر تہذیب، کی انفعاء میں اس وجہ سے مزاحمت نہیں کی جاسکتی کہ ایک چھوٹے سے شائستہ طبقے کی جماعت پر اس کا اثر وسیع ہو چکا ہے۔ اگر میں سوال کروں کہ آیا ہمیں واقعی اس معاشری انقلاب کو روکنا چاہیے جس پر میں نے اعلیٰ تر تہذیب کی اغراض کے تحت فسک و خوض کیا ہے تو ہم میں سے بہت اشخاص جو اب ویسے پر تیار ہو جائیں گے کہ اگر لائحہ عمل میں یہ بھی شامل ہو کہ عام انسانی معاشرے کو مورامی مشن کے ستمبر کے اخلاقی سطح پر لایا جائے تو اس صورت میں اس کی مخالفت کو حق بجانب قرار دینا دشوار ہو جائے گا۔ اگر ہم اپنی توجہ صرف ادنیٰ مادی آسائش، ایک جمہولی قناعت، اور ایسی تعلیم و تربیت کی عام اشاعت تک محدود نہ کریں جو مدرسہ یکشنبہ اور مدرسہ کاریجراں کے میاں کے بین مین ہو تو ہمیں بے حد شکوک اور سخت تشویش و اضطراب میں مبتلا ہونا پڑے گا۔ میں اپنی ذات سے تو یقیناً شک میں پڑ جاؤں گا کہ اگر مجھے اقلیت دار حاصل ہوتا تو آیا مجھ میں اتنی سکت بھی ہوتی کہ اس عالم کی تقدیر میں یہ فیصلہ لکھ دوں کہ موجودہ معاشرے کے ہولناک واقعات بدستور جاری رہیں۔ اگرچہ ان کا ارتقاع تحقیق و تفکر، حلاوت اور روشنی، توائے ذہنیت

کا پورا اور متنوع استعمال اور اس کے تمام لوازمات کی بے ثباتی کا باعث ہو گا۔ یقیناً میں ایک لمحے کے لیے بھی یہ نہیں کہتا کہ متبادل اب یا کسی وقت اس عریان سادگی کے ساتھ کسی معاشرتی مصلح کے پیش نظر ہو گا۔ انجام کار (مذہبی تحکم کے غیر معمولی اضطراب کے قطع نظر) یہ اسکان بدستور باقی رہتا ہے کہ اخلاقی اور ذہنی ترقی باہم مربوط ہے۔ اگر صرف چند افراد میں نہایت اعلیٰ درجے کی تہذیب برقرار ہے تو انجام کار اس سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ زیادہ افراد میں کچھ نہ کچھ تہذیب پیدا ہو جائے گی۔ لیکن باوجود ان تمام امور کے ان حالات کا تصور کافی آسان ہے جن میں ہم کو ایک ادنیٰ درجے کے ہبود کی وسیع نشر و اشاعت اور اعلیٰ زندگی کی نہایت محدود اشاعت میں انتخاب کرنا پڑتا ہے۔ بہر حال ذہنی دائرے میں ایک اعلیٰ درجے کی حیات موجود ہے جو، اگر واقعی موجود ہے تو نسبتاً ایک قلیل تعداد کے لیے ہے۔ اور بعض حالات میں اس امر کا کم سے کم ایک خیالی امکان تو ضرور ہے کہ ایک قلیل تعداد کی یہ حیات ایک کثیر التعداد جماعت کی قربانیوں سے حاصل ہو، لیکن ان قسم بانوں کے معاوضے میں اس کو کوئی قابل قدر مفاد حاصل نہ ہو۔ اگر کم ان حالات کے تحت یہ کہیں کہ اعلیٰ حیات کو ناپید نہ کرنا چاہیے تو ہم کم سے کم اصول مراعات سادگی سے دست بردار ہو جاتے ہیں جس منہی میں کہ ہم اب تک اس کو سمجھتے آئے ہیں۔

جن مثالوں پر غور کیا گیا ہے ان کی نسبت بعض لوگوں کو شاید یہ شبہ ہو کہ آیا اس اصول کو ترک کر دینا چاہیے یا نہیں لیکن میں ایک ایسی مثال پیش کروں گا جس میں کسی کو بھی پس و پیش نہ ہو گا۔ آج کل یہ امر ایک حد تک نامائاں ہوتا جا رہا ہے کہ نوع انسان کی اعلیٰ نسلوں کی معاشرتی حالت کو ترقی کے اعلیٰ منازل پر پہنچانے کے لیے یہ ماننا پڑتا ہے کہ ادنیٰ درجے کی نسلوں کے ساتھ مسابقت ترک کر دینی چاہیے۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ اوپر سویرے شاہ جنیوں یا جیشیوں کے ادنیٰ ہبود (بلکہ آخر کار ان کے وجود ہی کو قربان کر دیا جائے تاکہ سفید نسل کی ایک نہایت قلیل تعداد زندہ رہ سکے)۔
 ملے لیکن جاپانیوں جیسی قوم کے حق میں اس ترک مسابقت کو صائب قرار دینا دشوار ہے، جو برابر کے جذبہ تو ہیں لیکن ان کی ضروریات مغربی اقوام کے مقابلے میں بہت محدود ہیں۔

مراعات مساوی کے مجروح اصول کی بنا پر ان الفاظ کے نہایت صریح معنی کی رو سے اس مسلک کو جنی براخلاق سمجھنا ناممکن ہے۔ اگر ہم اس کی حمایت کرتے ہیں تو علامہ اس اصول کو اختیار کرنا کرتا ہے کہ اعلیٰ زندگی بالذات (داخلی حیثیت سے) اور اپنی ذات کی حد تک (ادنیٰ زندگی سے) زیادہ قیمتی ہے، اگرچہ ممکن ہے کہ یہ بہت کم اشخاص کے لیے قابل حصول ہو، اور ان اشخاص کے خیر کثیر ہیں جو اس میں شریک نہیں ہیں، کسی طرح مساوی نہ ہو۔

میں ایک اور مثال کا اضافہ کر دوں گا جس پر بے شبہ اسی اصول کا اطلاق ہوتا ہے۔ جب ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ہر شخص ایک ہی شمار ہوتا تو یقیناً نوع انسان ہی ہمارے پیش نظر ہوتی ہے۔ لیکن ہم ادنیٰ درجے کے حیوانات کا کیوں خیال نہ کریں؟ میں یہ سمجھنے کے لیے تیار ہوں کہ حقیقت میں ان سے پوری طرح غافل نہ ہونا چاہیے۔ ان کا اہم یقیناً ایک شجر ہے اور ممکن ہے کہ اتنا ہی بڑا شجر جو جتنا کہ انسان کے حق میں مساوی سمجھا جاتا ہے، قطعاً نظر ان فعلیتوں کے جس میں اہم وہیل ہو سکتا ہے ان کے اہم بالذات میں ایک قیامت ہے جس کے لیے ہر رحم دل انسان بعض قربانیوں کو گوارا کرے گا لیکن شاید ہی کوئی شخص اس بات کے لیے آمادہ ہو کہ جو رتبہ نوع انسان کی اعلیٰ زندگی کی ترقی میں صرف ہو سکتی ہے اس کو اس غرض سے صرف کیا جائے کہ انسان کی کرایہ کی گاڑیوں میں جو فریہ گھوڑے جوتے جاتے ہیں ان کو اسی میار کا آرام پہنچایا جائے جو ایک چمکے شراب کش کے چمکڑے کے گھوڑے کو پہنچتا ہے۔ حیوانات کی زندگی کے ساتھ اس طرح بے اعتنائی نہیں برتی جاسکتی، بجز ایک اصول کے جس کی رو سے یہ اعتراف کیا جاتا ہے کہ آکافی حصہ وجود کی زندگی اعلیٰ تر بالقوی صلاحیتوں کی بنا پر دوسرے وجود کی زندگی سے زیادہ قیمتی ہو سکتی ہے بالکل قطعاً نظر ان معاشری افادوں کے جو ان صلاحیتوں کے تحقق میں مضمر ہیں۔ نوع انسان کی نسلوں یا افراد انسان کی قابلیت کے اختلافات ایک ادنیٰ ترین انسان اور ایک اعلیٰ ترین حیوان کے اختلافات کے مقابلے میں خواہ کہتے ہی ناقابل لحاظ کیوں نہ ہوں ہم ان میں جو امتیاز کرتے ہیں وہ اس اصول پر مبنی ہے کہ قابلیت ہی ایک قابل لحاظ چیز ہے۔ ایک فرد کا دعویٰ بہر حال ایک

بالذات قیمتی حیات کی قابلیت پر منحصر ہے۔ ہم کلیتہً اس سوال کے قطع نظر کہ ایک فرد کس قسم کا ہے اس کی قدر قیمت پر گفتگو نہیں کر سکتے۔ اور صرف ایک لذتی ہی فرد کی محض قابلیت لذت کی رو سے اس قیمت پر حکم لگائے گا۔ جہاں تک کہ میں سمجھتا ہوں اس امر کا کوئی ایسا جی ثبوت نہیں مل سکتا کہ قلیل التعداد کے اعلیٰ خیر اور کثیر التعداد کے ادنیٰ خیر میں تضاد کا قرینہ نہیں ہے۔ اور جب ان میں تضاد واقع ہو تو میرے خیال میں بعض صورتیں ایسی بھی ممکن ہیں گی کہ ہمیں ان میں قلیل التعداد کے اعلیٰ خیر کو ترجیح دینی پڑے گی۔

لہذا اس اعتراف سے پیغمبر کے اصول مراعات مساوی کے تسلیم و قبول میں کس حد تک تنہم ممکن ہے؟ صرف اس حد تک کہ اگر ہم اب بھی اس ضابطے پر قائم ہیں کہ ہر شخص ایک ہی شمار ہو اور کوئی ایک سے زائد شمار نہ ہو تو ہمارا فرض ہے کہ ہم اس کو زیادہ مجرد صورت میں قبول کریں۔ ہم اب بھی بدستور کہہ سکتے ہیں کہ ہر شخص ایک ہی شمار ہو جب تک کہ اس کے متعلق ہمارا پورا علم یہی ہو کہ وہ ایک ہے لیکن اس کے علاوہ حالات اگر مساوی ہوں تو ہر شخص ایک ہی شمار ہو لیکن یہ صرف اس بات کے مرادف ہے کہ ہر شخص اس وقت تک مساوی شمار ہو جب تک کہ وہ مساوی ہے۔ لیکن اعلیٰ زندگی کی استعداد کی اساس پر اس کے ساتھ غیر مساویانہ سلوک بھی ممکن ہے۔ یا زیادہ آسان الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ ہر انسان کے خیر کو ہر دوسرے انسان کے مقابل خیر کے مساوی قرار دیا جائے۔

اگرچہ یہ ثابت کرنا ناممکن ہے کہ جس قلیل التعداد جماعت میں خیر کی اصلی قابلیتیں موجود ہوں اس کے مطالبات کا کثیر التعداد کے مطالبات سے ایک ایسے خیر کے متعلق تضاد ہونا قطعاً ناممکن ہے جس کی صلاحیت آخر الذکر میں موجود ہو۔
 شہ یا مہیا کرنا ان باتوں نے بہت خوبی سے ادا کیا ہے، اگر مساویات حقوق کا مطالبہ ہو کہ بلا حیا و شٹھاخص ان کی تقسیم کی جائے تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ ایک شخص کی ان تمام خصوصیات کو جو، غرض تقسیم سے بے تعلق (unwesentlich) ہوں نظر انداز کر دینا چاہیے۔ (Das sittl. Bewusstsein p. 438)

ہیں ہم میں سمجھتا ہوں کہ بعض قابل غور باتیں ایسی ہیں جو حیات علمی میں مختلف مطالبات میں سے کسی ایک کے انتخاب کی ضرورت سے بڑی حد تک بازرگتے ہیں اگرچہ ہم نظری اعتبار سے یہ نہیں ظاہر کر سکتے کہ (عالم ذہنی میں) بہترین قسم کی زندگی ہمیشہ مجموعی اجتماعی عضویت کو اپنے فوائد سے بہرہ مند کرتی رہے گی تاہم اس بات میں ہم حق بجانب ہیں کہ قلیل تعداد کی اعلیٰ تہذیب کو اس کے آخری نتائج کی حد تک عام طور پر جماعت میں منتقل کر دیں۔ اصول انتخاب کو اخلاقیات و سیاسیات کی طرح دینیات میں بھی وقعت حاصل ہے۔ حکومتوں اور افراد کے حق میں زیادہ تر صحیح یہی ہے کہ ایک قلیل تعداد پر جو اعلیٰ طبقے کی ہونے کی وجہ سے معاشرے کے حق میں انتہا درجہ قیمتی ہے اس کے مناسب حصے سے زیادہ توجہ مبذول کریں۔ ہم حقیقت میں پھر اسی اصول سے کام لے رہے ہیں کہ خیر کی مساوی تقسیم میں موجودہ نسلوں کی طرح آئندہ نسلوں کا بھی حصہ ہے۔ بعض دفعہ کہا جاتا ہے کہ اس کا وقت کی دنیا کے حالات کے اعتبار سے ایشیا کی تہذیب اور ایشیا کی عمومیت غلامی کے بغیر ممکن تھی بلکہ شاید یہ ثابت کرنا دشوار ہو کہ اس زمانے کے حقیقی غلام ذہنی اور سیاسی حیات کے لیے، جس میں امن کا کوئی حصہ نہ تھا، زیادہ روزوں تھے۔ لیکن یہ کہنا کوئی مبالغہ نہیں ہے کہ جو قومیں یورپ اور امریکا سے غلامی کے اسداؤں میں بالآخر کامیاب ہوئیں، اور جن کی جدید عمومی تحریک انہیں وجود کے لیے منوں ہے، اُس یونانی شہری زندگی کا جو غلامی کی اساس پر قائم تھی۔ کوئی نہ بہم جڑ نہیں ہیں جس حد تک کہ صورت حال یہ تھی غلامی عارضی اور اضافی جواز کی مدعی ہو سکتی تھی اسی اصول کی بنا پر سیاہ فام نسلوں کے یہودیہ سے باری کسی قدر بے اعتنائی کو اس صورت میں جائز قرار دیا جاسکتا ہے جبکہ وہ یورپ کی بہت ہی قلیل آبادی کے اعلیٰ یہودیہ سے متصادم ہو، اس خیال سے کہ اگر کسی وقت کالے آدمیوں کے حق میں وسیع پیمانے پر اعلیٰ زندگی ممکن ہے تو وہ ایک اعلیٰ نسل کے قیام و ترقی ہی کی بدولت ممکن ہو سکتی ہے۔ یہ اعتبارات ایک جماعت کی تہذیب یا تمدن کے

لئے اس کی کوئی شرط نہیں کہ اس لو کا ایسا ہی خیال ہو تا لیکن یہ نہ فرض کرنا چاہیے کہ اگر ایسے لوگ پیدا ہوتے جو یونانی اور اضافی اور غلامی کے معاشی تقاضوں کی قدر افزائی کے قابل ہوتے تو یونانی تہذیب اور یونانی شاہی سنگی اسداؤں غلامی کے حق میں اور بھی بدتر ہوتی۔

قیام و بقا پر اور بھی زیادہ موثر ہیں جس کے استفادے سے اس کے بڑے بڑے طبقات اس زمانے میں محروم ہیں۔ اگرچہ جو طبقہ اس سے مستفید ہوتا ہے اس کی توسیع کی کوشش بے شک اس کوشش کے ساتھ ساتھ جاری رہنی چاہیے جو ایک قلیل تعداد کی تہذیب کے قیام و ترقی کے لیے جاری ہو۔ یہ اعتبارات شاید ایک زیادہ محدود طبقے کے لیے معاشرتی مصارف کے حقیقی مطالبے کی ضرورت عملیاً پیدا نہ ہونے کے جو آخر کار نفس معاشرے کو (اگرچہ بالکل انہیں اشخاص کو نہ ہی) ادا کر دیے جائیں جو اس بہبود کا باعث ہوا تھا۔ چونکہ ادائی آئندہ نسلوں کو کی جائے گی اس لیے یہ فرض کرنے کے لیے کوئی بنیاد ہی قائم نہیں رہتی کہ ایک اشتہالی یا کٹر اشتراکی جماعت اس خرچ کی اہمیت کو واقعی تسلیم کرے گی۔

میں نے جو نتائج برآمد کرنے کی کوشش کی ہے شاید ان کا خلاصہ بیان کر دینا

مناسب ہے۔

(۱) یہ ایک بین حقیقت ہے کہ خیر نہائی کی تقسیم میں ہر شخص ایک ہی شمار ہوا و کسی کا شمار ایک سے زیادہ نہ ہو بشرطیکہ وہیں اشخاص کی زیر بحث کے متعلق صرف یہ علم ہو کہ وہ جماعت انسانی کے انفرادی ارکان ہیں۔ یہ عدل و انصاف کا نصب العین ہے۔

(۲) اچھی مادی چیزوں کی مساوی تقسیم اکثر حقیقی بہبود کی غیر مساوی مقدار پیدا کرنے کا باعث ہوگی۔ اور اس لیے اصول مراعات مساوی سے غیر متوافق ہوگی۔ مواقع کی کامل مساوات نصب العین انصاف کی ضروریات کو پورا کرنے میں مساوی طور پر ناکام رہتی ہے۔

(۳) حقیقی بہبود کی مساوی تقسیم بھی اکثر دفعہ تقسیم شدنی خیر کا ایک ادنیٰ مجموعہ مقدار پیدا کرے گی۔ اور نتیجہ یہ ہوگا کہ ہر شخص کا یہ مساوی حق قرباد ہو جائے گا کہ خیر کا اتنا ہی بڑا حصہ حاصل کیا جائے جو دوسروں کے مماثل حق کے اعتبار سے اس حلیے یکساں طور پر ممکن ہو۔ اس اعتبار سے عملاً حقیقی تقسیم میں عدم مساوات کا پیدا ہونا ایک لازمی امر ہے۔ صرف مساوات مراعات ہی ایک ایسی مساوات ہے جس کا قصد کرنا معمولیت پر مبنی ہے۔

(۴) تمام انسان خیر کی ایک ہی قسم یا مقدار کے قابل نہیں ہیں جب کہ بعض لوگ ایک ایسے خیر سے مستحق ہوں جس سے اس مثال کی نوعیت کے مطابق سب انسان مستحق نہیں ہو سکتے تو وہ عموماً سب کے لیے باعث خیر سے، اور وہ اس بنا پر اصول مراعات مساوی کی رو سے درست ہے، تو یہ ثابت کرنا دشوار ہے کہ صورت حال دو آئیاں ہی ہوگی جن افراد یا نسلوں میں اعلیٰ صلاحیتیں رہیں اعلیٰ قسم کے بہبود کی صلاحیتیں) موجود ہوں وہ ادنیٰ استعدادات والوں کے مقابلے میں محض مساوی مراعات سے زیادہ کے مستحق ہیں۔ بنابر اس اس ضابطے سے کہ ہر شخص ایک ہی شمار ہوا اور کوئی شخص ایک سے زیادہ شمار نہ ہو، یہ مفہوم لینا چاہیے کہ ہر شخص کا خیر کسی دوسرے کے مماثل خیر کے مساوی محسوب ہو۔

(۵) تاہم عملاً یہ بالعموم فرض کیا جاسکتا ہے کہ جن لوگوں میں یہ اعلیٰ استعداد ہوں وہ اگر ان کا تحقیق کریں تو نسل انسانی کے خیر اخراج کا باعث ہو گا۔ ہم اس حد تک تو ان تمام حقیقی اخلاقی اختلافات کو نظر انداز کرتے رہے جو دو انسانوں میں رونما ہوتے ہیں۔ ہم نے اس سوال کو پس پشت ڈال دیا کہ آیا خیر کا وہ حصہ جو ہر انسان میں تقسیم شدنی ہے یا (جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں) تقسیم خیر میں اس انسان کا رعایتی حصہ یا تو ایک لحاظ سے خیر عام میں اس کے زیادہ نمبر ہونے کی وجہ سے یا بلحاظ دیگر اس کی اعلیٰ ترقی صلیت یا قابلیت کی وجہ سے دوسرے انسان سے کبھی زیادہ بھی ہونا چاہیے۔ اس سوال کا جواب عملاً دوسرے ضابطے کی بحث پر مشتمل ہو گا جس کا مدعا اجتماعی انصاف کو کافی طور پر نمایاں کرنا ہے۔ یعنی یہ ضابطہ کہ ہر شخص کو اس کی قابلیت کے مطابق ملنا چاہیے۔ یہ نظریہ عادلانہ مساوی یا صلے سے متعلق ہے۔

۴

میں اب اس دوسرے ضابطے کو جانچوں گا جو بظاہر اکثر لوگوں کو بدانتہا درست اور مستول نظر آتا ہے۔ یعنی وہ ضابطہ جو انعام یا عادلانہ معاوضے کے

نظریہ پر مشتمل ہے۔ یہ اصول و صورتوں میں بیان ہونے کے قابل ہے۔ کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ ہر شخص کو اس کی لیاقت کے تناسب سے صلہ ملنا چاہیے۔ اور کبھی یہ کہ ہر شخص کو اس کے کام یا معاشرے کی خدمت کی مقدار کے مطابق صلہ دینا چاہیے۔ بعض وقت اس مقولے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ہر شخص کو اس کی قابلیت کے مطابق ملنا چاہیے، اور بعض وقت یہ کہ ہر شخص کو اس کے کام کے مطابق اگرچہ سرسری طور پر کہہ سکتے ہیں کہ دونوں ضابطے علامتِ مترادف ہیں لیکن حقیقت ان میں اصولی فرق ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہر ان دونوں کو اس صورت میں تحول کر سکتے ہیں کہ ہر شخص کو اس کی قابلیت کے مطابق انعام ملنا چاہیے۔ لیکن پہلی مثال میں قابلیت کا مفہوم اخلاقی ہے اور دوسری میں معاشی۔ ذرا غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ ان دونوں تاویلات کے لازمی طور پر قبائلی نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ اگر کسی شخص نے جس کے ہاتھ نہ ہوں پاؤں کی انگلیوں سے تصویر کھینچی ہے تو اس سے ایک معمولی طریقے سے کھینچی ہوئی تصویر کے مقابلے میں زیادہ بوشس و سرگرمی محنت و مشقت، صبر و استقلال وغیرہ، نیز زیادہ ہنرمندی اور قابلیت ظاہر ہوگی۔ اگر ان دونوں تصاویر کی منفی قیمت بالکل ایک ہے تو تصویریں کو بھی دوسرے ضابطے کی رو سے مساوی صلہ ملنا چاہیے لیکن پہلے ضابطے کی رو سے پاؤں کی انگلیوں سے تصویر بنانے والے کو ہاتھ سے بنانے والے کے مقابلے میں شاید دس یا بیس گنا زیادہ صلہ ملنا چاہیے لیکن یہ کسی حال میں ان دونوں طریقوں کے قبائلی نتائج کی مبالغہ آمیز مشالیں نہیں ہیں۔ کیونکہ جو انسانی ذکاوت، جہارت، محنت، پاکوئی اور استعداد محنت کی ایک مفروضہ مقدار سے برآمد ہونے والے نتائج کی قیمت و قیمت کو معین کرتی ہے، ان کے اعلیٰ و ادنیٰ مدارج کے فرق میں مبالغہ کرنا آسان

سلے میں یہاں اس ضابطے پر اسی حیثیت سے بحث کر رہا ہوں جس حیثیت سے کہ وہ عام طور پر پیش کیا جاتا ہے، جیسے یہ کہ وہ مادی شیوہ کی حقیقی نقیبہ کا ایک قانون ہے۔ اگر اس کو حقیقی بہود کی قیمت کے ایک ضابطے کی حیثیت سے پیش کیا جائے تو اس کی ترمیم اس اصول کی رو سے کی جائیگی جس پر لحاظ مساوی کے ہول کے سلے میں بحث اچھی ہے۔ اور وہ اصول یہ ہے کہ مساوی اجرت مساوی بہود کی ضمانت نہیں ہو سکتی۔

نہیں ہے۔ اس لیے ضرورت ہے کہ ہم پہلے اپنے مقالے کی معاشی تاویل کو جان لیں۔ یہ نظریہ کی نصب العین عدل کا مطلب یہ ہے کہ ہر انسان کو اس کام کی قیمت کے تناسب سے معاوضہ ادا کیا جائے جو وہ جماعت کے حق میں انجام دیتا ہے، اسی وقت تک مستحسن نظر آتا ہے جب تک کہ ہم اس امر سے غافل نہیں کہ معاشی قیمت لازمی طور پر اضافی ہے نہ کہ اطلاق۔ ایک مفروضہ شے کی قیمت سے ہماری مراد اور چیزوں کی وہ مقدار ہے جو بعض خاص معاشری حالات میں ہوتی ہے اس کے لیے مقرر کی جاتی ہے۔ لیکن جب ہم یہ فرض کر رہے ہیں کہ معاشرے کی حیثیت ہی گویا سرے سے بدل رہی ہے، اور یہیں پورا اختیار حاصل ہے کہ نصب العین عدل کے مطابق انسانی معاشرت کی تعمیر جدید عمل میں لائیں تو قیمت کی تشخیص کے تمام معمولی وسائل غائب ہو جاتے ہیں۔ قیمت کی نسبت ہمارے معمولی تصورات اس امر کو مفروض کر کے ہیں کہ دولت متعدد افراد میں منقسم ہے، اور وہ آزاد ہیں کہ ایک قسم کی دولت کو دوسری قسم سے اول بدل کریں خواہ اس پر پابندیوں کچھ ہی عالم ہوں۔ تاہم کہہ سکتے ہیں کہ طبی خدمت دوسری اچھی اشیاء کی اس مقدار پر منحصر ہے جس کو لوگ شہر انطوئل کے تحت طبی خدمت کے معاوضے میں ادا کرنے کے لیے تیار ہوتے ہیں۔ (۱) یہ کہ طبی پیشے کا شمار ان اشخاص کی تعداد پر منحصر ہو، جو اس کا موازنہ اور پیشوں سے کرنے کے بعد، جن کا دروازہ اس طبقے کے افراد کے لیے کھلا ہوا ہو، اس پیشے کی طرف اس کے فوائد کے مد نظر راغب ہوں۔ (۲) یہ کہ اس پیشے کی تعلیم و تربیت کے لیے کچھ مصارف درکار ہیں۔ اور (۳) یہ کہ انہیں افراد کی ایک محدود تعداد ان مصارف کی تحمل ہو سکتی ہے جو (خود یا ان کے والدین) دولت کی ایک خاص مقدار جمع کر چکی ہو، اور ایک حد تک سرمایہ دار بن گئی ہو وغیرہ۔ مجھے اس امر کے ثبوت کے لیے مزید دشواریوں میں پڑنے کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی کہ اقدار قیمتوں کی طرح مسابقت سے مقرر ہوتی ہیں بلکہ میں نے جس مثال کا انتخاب

معاشرین کے تمام تصورات مثلاً "اداء خدمت" مطلب ختم کرنا مصارف وغیرہ اسی مثال سے دائرہ معلوم ہوتے ہیں۔ یاد رہے کہ اگر مسابقت کی عدم وجودگی میں اس حد کی مسامت کے خلاف

کیا ہے وہ حقیقت میں اُن متعدد مثالوں میں سے ایک ہے جن کی قیمتیں کلیمۃً نسبت سے مقرر نہیں ہو سکتیں اور جس نقطہ پر ان قیمتوں کا (اگر اعمال کے افراد میں نہیں تو اعمال کے مختلف طبقوں میں ہی بھی) مسابقت کے ذریعے مقرر ہونا موقوف ہو، وہیں سے ہم بھی فراہم شدہ اشیاء کی قدر و قیمت ظاہر کرنے سے عاجز آجاتے ہیں۔ عام طور پر طبابت پریشہ نوگوں کا یہ دستور ہے کہ مریض کی دولت کے لحاظ سے اپنی فیس میں کمی بیشی کرتے رہتے ہیں۔ اور اس کے تعین میں مریض کے مکان کے زر لگان سے ایک سرسری اندازہ قائم کیا جاتا ہے۔ اب اگر ایک ہی قسم کے طبی معائنے کے لیے مریض آؤں آنے ادا کرتا ہے، مریض فاسات آنہ چھ ماہی اور مریض تیج، پانچ آنے، تو کونسی اجرت فراہم شدہ جنس کی صحیح قیمت ظاہر کرتی ہے؟ صاف ظاہر ہے کہ اس کا جواب ناممکن ہے۔ جس جماعت کی تعلیم شروع سے آخر تک غیر مسابقتی اسس بر مبنی ہو، اس میں دوسری اشیاء کی قیمت کی نسبت سے طبی خدمات کی قیمت ظاہر کرنا عام الفاظ میں ایسا ہی ناممکن ہے جیسا کہ اُن مخصوص طبی معائنوں کی صحیح قیمت کا جن کا معاوضہ مریض کی دولت کے مطابق ادا ہوا ہے۔ قیمت کی تشخیص مسابقت سے ہوتی ہے۔ اور اس سے اس امر کی طرف دلالت ہوتی ہے کہ جنس زیر بحث یا کم سے کم عام اجناس کی پیمائشی محدود ہے، اور اگر تمہیں ایک چیز میسر ہے تو دوسری نہیں نصیب ہو سکتی۔ یہی حکمت بھی بالکل اسی قسم کی جنس ہے جس کی طلب کسی حال میں غیر محدود نہیں ہے۔ اگر کوئی اشتراکی ملکات تمام افراد کے پیشے مقرر کر دے اور اُن کی تعلیم و تربیت کا بیڑا خود ہی

بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۹۸ مشتمل ہے۔ دربارت کے جائیں جن تک کہ مختلف سامان و اجناس لوگوں کی تحقیق خواہشوں کی تکمیل کا باعث ہوں گے تو اُن لوگوں کے حق میں یہ کوئی میاں نہیں ہو سکتا جن کا یہ دعویٰ ہو کہ غیر سے مراد وہ نہیں ہے جس کی لوگ قیمت میں خواہش کرتے ہیں مجھے ایسا سلوم ہوتا ہے کہ بعض ماسخین کی اخلاقی تحقیقات کا (حتیٰ کہ جب وہ لذتی نفسیات سے انکار کریں) اس قسم کے مفروضے سے ابطال ہوتا ہے۔ اشتراکی نصب العین کے فردی حقوق کی تجاوز کے خلاف ایک اہم اعتراض یہ ہے کہ اُن کی رو سے موجودہ ضروریات کی مسابقت سے معاوضہ مقرر کرنے کی کوشش کی جائے گی جس میں اوقات کا بھی شامل ہوں گے) اور ایک متوسط کارکن کے موجودہ نصب العین مسرت، کامیابی، خاکیا جائے گا۔

اٹھائے تو، قیاس چاہتا ہے کہ تمام شہریوں کے لیے طبی خدمت مفت کر دی جائے گی۔ اگر ہر شخص کی ضرورت کے مطابق طبی خدمت کا انتظام ہو جائے اور اس کو میاوضے میں اپنی جنس کا کوئی حصہ ادا کرنا نہ پڑے، تو جماعت کی طبی خدمت کی معاشی قدریت دریافت کرنا قطعاً ناممکن ہو جائے گا۔

شاید یہ کہا جائے کہ یہ اعتبارات اس وقت صادق نہیں آتے جب ہم کسی خاص جنس (جو ہمیشہ محدود ہے) نہیں بلکہ عام اجناس کی طلب پر غور کرتے ہیں۔ جو علما غیر محدود ہیں۔ یہ صورت حال حقیقت میں اس وقت بھی غیر متغیر رہے گی جب کہ بالقرض مملکت اس چیز کا تعین اپنے ذمے لے کہ ہر کارکن ہر جنس میں سے کتنا حاصل کرے، اور ساتھ ہی میاوضے کو فراہمی جنس کی طرح جرم قرار دے۔ اگر ہر کارکن کی اجازت و جائزوں کی صورت میں ادا کی جائے اور ہر کارکن کو اجازت ہو کہ اپنی روزانہ رات جس صورت میں چاہے حاصل کرے تو کیا ہوگا؟ اس صورت میں دو چیزیں قابل قیاس ہیں۔ مملکت کو اس جنس کی مقدار مقرر کرنی پڑے گی جو دوسری جنس سے تبادلے کے قابل ہو۔ اگر اس نے زیر بحث چیز کی قیمت کا تخمینہ اس جہات علم اور تربیت وغیرہ کی مقدار کے حوالے سے کیا جو اس کی تیاری میں صرف ہوئے تو ہمیں مان لینا چاہیے کہ جو مسئلہ زیر بحث تھا وہ حل ہو گیا۔ کیونکہ ہم جس چیز کی تلاش میں ہیں وہ مجسمہ ایک ہیما ہے جس کی مدد سے گھڑی سادھی اور شلجم کی کاشت میں تعال ہو سکتا ہے۔ اس کے برخلاف (ایک منطقی دور کی مشکلات سے بچنے کے لیے) اگر ہم فرض کر لیں کہ محنت کی کیفیت کو نظر انداز کر دیا جائے گا تو صرف دو معیار ایسے ہوں گے جن کی مدد سے ہم شخص کر سکتے ہیں کہ ایک جنس کی کس قدر مقدار کو دوسری جنس کی ایک معینہ مقدار کے مساوی قرار دینا چاہیے۔ اور وہ معیار یہ ہیں کہ (۱) اس کی تیاری یا پیداوار میں محنت کی کتنی مقدار صرف ہوئی، اور (۲) زمین یا اس کے حاصل اور اس کی پیداوار میں جو سرمایہ لگا اس کی مقدار کیا ہے، مگر سرمایہ کو بلکہ محنت اور ضبط و پرہیز یا انتظام میں تحویل کیا جاسکتا ہے جس کی وجہ سے وہ فوراً خارج ہونے سے بچا رہا ہے یہاں جو اصل زیر غور ہے اس کے لحاظ سے اگر کسی کارکن کو اپنی تنخواہ گانے کے لئے ہمارے موجودہ اغراض کے لیے اس معاشی مسئلہ پر بحث کرنا غیر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ کس قدر زمین کو سرمایہ قرار دیا جائے۔

گوشت یا روٹی کی صورت میں حاصل کرنے کی اجازت ملی ہو تو اس کو بلاشبہ کئی بوٹڈوٹی اور ایک بوٹڈو گوشت میں سے کسی ایک کو انتخاب کرنا پڑے گا کیونکہ یہ بل کا ایک بوٹڈو گوشت پیدا کرنے کے لیے یعنی زمین چاہیے ایک بوٹڈو اُٹا پیدا کرنے کے لیے اتنی زمین درکار نہیں ہے۔ لیکن مختلف اجناس کی اضافی قیمت کے اس جزو کو حقیقت میں کارکن کے کارحیثیت کار کی قدر و قیمت سے سروکار نہیں ہے۔ اس لیے دو کاموں کی قیمت کے تقابل کا واحد طریقہ (خواہ کسی مفروضے کی رو سے ہو) محض ان کی جدا جدا مقدار کی رو سے ممکن ہے۔

اس کے باوجود ہماری مشکلات کا خاتمہ نہیں ہوتا۔ کام کی مقدار کی چیز ہے؟ یہ تو ایک پیہریم امر ہے کہ کام اس وقت پُر تک نہیں ہے جو اس میں صرف ہوا ہے۔ کیونکہ بعض کام اور کاموں سے زیادہ دشوار ہوتے ہیں۔ لیکن محض کام کی سختی کی وجہ سے مزید معاوضے کا حق نہیں پیدا ہوتا، بجز ان صورتوں کے جن میں زیادہ دشوار کام آسان کام کے مقابلے میں بہت زیادہ ناگوار ہو بعض بہت آسان کام انتہائی یکسانی کی بنا پر ناخوش گوار ثابت ہو سکتے ہیں لیکن بعض لوگوں کو سخت جسمانی مشقت سے ایجابی سرت حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ دشوار کام اتنی دیر تک جاری رہے کہ گراں گذارنے لگے اور اگر وہی کام آسان ہو تو اتنی دیر میں گراں بار نہ ہو۔ البتہ ایک حقیقی کارکن لے وے کر صرف اتنا دعویٰ کر سکتا ہے کہ جس حد تک اس کا کام دوسرے کام کے مقابلے میں زیادہ ناخوش گوار ہے، اسی حد تک اس کو یا تو یہ آزادی حاصل ہو کہ اس ناگوار کی جگہ میں اوقات کا دم کر دے جائیں یا اس کو کوئی اور فوائد حاصل ہوں، جیسے زائد غذا، ذخائر حاصل کرنے کے مزید اجازت سے وغیرہ۔ ممکن ہے کہ کام کی اضافی

۱۔ اس بات پر زور دیا جائے گا کہ ایک ایسے کارکن کو جس کے کام میں سرمایہ سینے پر ہر سز، یا اشتہار، صرف ہوا ہے اس صرغے کا معاوضہ بھی دیا جائے۔ لیکن یہاں جو نصب العین نظام زیر غور ہے اس کی رو سے جس کارکن نے اس سرمایہ کو پیدا کیا ہو گا اس کو اتنی وقت کافی معاوضہ مل چکا ہو گا۔ اد جب ہم پہلے ہی سے ایک نصب العین تقسیم مفروض کریں تو اس کا کوئی موقع نہیں ہے کہ افراد کی خود اختیاری بچت سے سرمایہ جمع ہو کیونکہ تمام ضروریات کی تکمیل سرکاری محال سے کر دی گئی ہوگی۔ اس باب میں شروع سے آئرنک سرائے کا ذکر کرتے ہوئے میری مراد تخلیقی سرمایہ ہے نہ کہ تصرفی۔

ناگوار سی کے مقابل کے لیے کوئی منتظم کام دریافت کیا جائے۔ وہ اس طرح کہ ہر کام کی وہ مقدار معلوم کی جائے جو ایک اوسط انسان مساوی محنتانے کے صلے میں انجام دینے کے لیے تیار ہو گا، جب کہ لفظ محنتانہ میں وہ تمام فوائد شامل ہوں (خواہ فرصت یا غذا یا اور سہولتوں کی شکل میں) جن کے لحاظ سے ایک جماعت مختلف پیشوں میں عمال کے حالات میں مساوات پیدا کرنے کی کوشش کر سکتی ہے۔ اس طرح کام کی وہ مقدار مشخص ہو سکتی ہے جو مختلف اجناس یا جماعت کی خدمات کی قیمت سے حاصل ہوتی ہے۔ اور جیسا کہ واضح کیا گیا ہے مقدار محنت ہی ایک واحد معیار ہے جس سے ہم مختلف کاموں کی اضافی قیمت کو جانچ سکتے ہیں۔

اگرچہ میری رائے میں یہ طرز استدلال سادگی سے کہتا ہے تاہم غلبہ ہے کہ بعض اذہان کے حق میں وہ اس قدر مجبور ہو کہ قابل تشفی نہ رہے۔ یہ لوگ حیرت و اشتیاب کے ساتھ دریافت کریں گے کہ کیا تمہارا یہ طلب ہے کہ ایک طبیب معاشرے کی خدمت ایک کسان سے زیادہ نہیں کرتا؟ تو کیا اس صورتیں اس کو تناسب صدد نہ ملتا ہے؟ اگر یہ مان لیا جائے کہ مسابقت کا انسداد تمہیں اس اضافی قیمت کا اندازہ پونڈ، شلنگ، پینس کی صورت میں کرنے سے باز رکھے گا، تو بھی جماعت کا حائر عمومی یقیناً اس قابل ہے کہ مختلف خدمات کی اضافی اہمیت کی قدر کرے، اور اپنے حائر باطن کی مدد سے جو کچھ منجی برا نصاب اور مناسب ہو اس کے مطابق عمل کرے، میرا جواب یہ ہے کہ کیا یہ بات صاف و صریح طور پر واضح ہے کہ ایک طبیب کی خدمت ایک کسان کی خدمت کے مقابلے میں اس قدر زیادہ اہم ہے؟ ہم بالفعل ان خدمات کی اضافی اہمیت کا اندازہ ان کی دستیابی کی مقابلہ دشواریوں سے کرتے ہیں۔ اگر ایک متفحص کو کمال اختیار دے دیا جائے کہ وہ معاشرے کی جو ہیئت چاہے فرض کرے، تو اسے کوئی دشواری پیش نہ آئے گی کہ طبی خدمت کو اتنا ہی آسان کر دے جتنا کروٹی کا حاصل کرنا آسان ہے۔ افراد کی ایک کافی تعداد کو طب کی تعلیم دلانی جائے گی، تاکہ اس بات کا اطمینان ہو جائے کہ ہر شخص کے لیے ضرورت کے وقت طبی خدمت مہیا ہو سکتی ہے۔ اور کسانوں کی ایک کافی تعداد بہم پہنچائی جائے گی تاکہ ہر شخص کو پیٹ بھر روٹی میسر آ سکے۔ اور جب یہ دونوں شرائط

حاصل ہو جائیں تو جماعت کے پاس روٹی کی مزید پیداوار یا مزید طبی خدمت کی مطابقت قدر و قیمت نہ ہوگی بلکہ اگر یہ دونوں چیزیں کافی مقدار میں حاصل ہو سکیں تو تم یہ نہ بتا سکو کہ زیادہ قیمت کس کو حاصل ہے۔ اگر تم یہ سوال کرو کہ جب دونوں کافی مقدار میں میسر نہ آسکیں تو زیادہ قیمت کس کو دینی جائے گی تو تب ماننا پڑے گا کہ کسان زیادہ ناز و برکت خدمت انجام دیتا ہے۔ اگر طبیب نہ ہو تو ہم میں سے کچھ لوگ نذر اجل ہو جائیں گے یا امراض و آلام میں مبتلا رہیں گے۔ لیکن جب تک کسان یا کوئی اور سادہی درجے کا غذا پیدا کرنے والا موجود نہ ہو اس وقت تک ہم میں سے ایک بھی تو زندہ نہ رہے گا۔ پس اگر ہر شخص کو اس کے کام کے مطابق اجرت دینے کے اصول سے تم یہی مراد لیتے ہو تو کسان کو طبیب سے زیادہ معاوضہ ملنا چاہیے۔ لیکن اس اصول کی ترجمانی جب اس انداز میں کی جائے تو اس کے منافی برائے صاف ہونے کو تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ طبیب قدرۃً ملکوت سے کہے گا کہ کاش مجھے خبر ہوئی کہ میرے ساتھ یہ سب لوگ روار کا رکھا جائے گا تو میں بھی کسان بننے کو پسند کرتا۔ اور جب حکومت نے اپنی اعلیٰ سہولت کے پیش نظر مجھے طبیب کا پیشہ اختیار کرنے پر مجبور کیا تھا تو محض اس کی وجہ سے میں کیوں نقصان میں رہوں؟ حکومت تو کہتی ہے کہ روٹی طبی خدمت سے زیادہ ضرور ہے، لیکن اگر حکومت کو دونوں کی خدمات مطلوب و مقصود تو اس کو چاہیے تھا کہ میرے طبیب بننے پر اتنا اصرار نہ کرتی۔

یہ ظاہر ہے کہ اگر ہر شخص کو اس کے کام کے مطابق انعام دیے گئے تو نئے یہ عمل کیا جائے گا تو اس کے حقیقی نتائج ان نتائج سے بالکل مختلف ہوں گے جو اس کے حامیوں کی کم از کم ایک جماعت کا عام طور پر منشاء ہیں۔ جب ان کا مقصد نہیں ہے کہ سادہی کام کیے سادہی فرائض میں سادہی فرائض حاصل ہونے چاہئیں تو وہ عموماً یہ تسلیم کرتے ہیں کہ یہ کام عام طور پر اعلیٰ درجے کا خیال کیا جاتا ہے جس کو میں اعلیٰ سے اعلیٰ خواہے ذہینہ صرف ہوں گے ہیں، جو کام ذہنی نوعیت کا حسن کار آمد، اور روحانی نوعیت کا

لے زیادہ سہولت کے پیش نظر۔ سہرونی تجارت کو نظر انداز کر دیا جائے۔ اگر غلہ برآمد کیا جائے تو وہ یقیناً جماعت کے حق میں روٹی کی حیثیت سے کام نہیں آسکتا۔

ہو اس کا معاوضہ ادنیٰ درجے اور زیادہ تر دستکاری اور جسمانی قوت کے کام کے مقابلے میں بہت زیادہ ملنا چاہیے۔ یہ استدلال ان دو میں سے کسی ایک اساس پر قائم ہو سکتا ہے۔ یا تو (۱) اس اساس پر کہ اس کام کی بدولت جماعت کی اعلیٰ خدمت انجام دی جاتی ہے، یا (۲) اعلیٰ استعداد کو محض اس وجہ سے زیادہ معاوضہ ملنا چاہیے کہ وہ اعلیٰ ہے۔ پہلے دعوے میں مجھے کوئی انصاف نظر نہیں آتا۔ جو شخص کبیل چھاپتا ہے وہ اس شخص کے مقابلے میں بے شہرت کی زیادہ خدمت انجام دے رہا ہے، جو چند پیسوں میں ہولناک افسانے، شائع کرتا ہے لیکن اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ دونوں معاشرے کی بائز ضروریات پوری کرتے ہیں تو کوئی نہیں کہے گا کہ پہلے شخص کو دوسرے کے مقابلے میں زیادہ معاوضہ ملنا چاہیے۔ جب تک مختلف اقدار کام کے خاص معنی نتائج کے اختلاف سے پیدا ہوتی رہیں اس وقت تک کوئی شخص حجت نہیں کرے گا کہ زیادہ اہم یا اعلیٰ تر نتائج کو بالکل ایک سے کام کے غیر مساوی معاوضے کی اساس قرار دیا جائے۔ اگر تم کہو کہ خود کام مختلف ہے بلکہ اس کے فقط خارجی نتائج تو ہیں نہیں سمجھ سکتا کہ وہ کاموں میں نوعیت کا اختلاف کس طرح پیدا ہو سکتا ہے جب کہ ان کو (۱) ان نتائج سے جو جماعت پر مرتب ہوتے ہیں (۲) اور ان اہم دلوں سے جن سے شخص فاعل کام لیتا ہے مجھو کہ لیا جائے۔ اگر تم آخری صورت پر زور دینا چاہتے ہو تو تم ہمارے دو بنیادی قبالات میں سے دوسرے کو اختیار کر رہے ہو جس کو ابھی جانچنا باقی ہے۔

کیا فضیلتوں کے اعلیٰ شرف (اخلاقی یا جمالیاتی یا ذہنی فضیلت) کو مزید معاوضے کی اساس قرار دیا جاتا ہے؟ بے شبہ۔ اگر ذہنی کام کو غیر ذہنی کام کے مقابلے میں زیادہ ناگوار سمجھا جائے تو اس کو زیادتی معاوضہ کا حق بھی حاصل ہونا چاہیے لیکن یہ عام رائے نہیں ہے کہ ذہنی اشخاص کو ذہنی کام دست درزی یا میکہ کاری شغف کے مقابلے میں کم خوش گوار معلوم ہوتا ہے۔ غالباً اکثر لوگ یہ کہیں گے کہ اگر اور حالات مساوی ہوں تو ذہنی کام ہنریت خوش گوار ہوتا ہے۔ اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ دست کاری کی محنت اور ذہنی محنت کا معاشرتی اندازہ اور دیگر حالات متساوی ہو چکے ہیں تو اس کے باوجود دستکاری کے بجائے ذہنی کام اختیار

کرنے پر لوگ غالباً اس کثرت سے آمادہ ہوں گے کہ جماعت ان کے لیے کافی روزگار کا انتظام نہ کر سکے گی۔ لیکن فی الحال اتنا کافی ہے کہ زائد نگاہی کی بنا پر مزید معاوضے کے دعوے کو باطل قرار دیا جائے۔ تاہم اگر قیاس یہ ہو کہ کارکن ذہنی کام میں ایک قسم کے اعزاز کو شامل سمجھتا ہے اور اسی بنا پر عوض کا طالب ہے تو سوال یہ ہونا چاہیے کہ ذہنی کام کرنے والا اس اعلیٰ کام کا موقع حاصل کرنے میں کس کا ممنون ہے؟ اس کا جواب یہ ہو گا کہ (۱) کچھ تو اعلیٰ تعلیم اور مناسب مواقع کا اور (۲) کچھ ذہنی کام کی اعلیٰ اقسام کی صورت میں، فطری قابلیتوں کا جو نسل انسانی میں کم و بیش حیثیت میں پائی جاتی ہیں۔ دماغی کام کرنے والے کو حیثیت جس حد تک تعلیم کی بدولت حاصل ہے، اس حد تک صاف ظاہر ہے کہ اس میں کوئی ذاتی قابلیت نہیں ہے بلکہ معاشرتی تنظیم نے اس کو اس مرتبے پر پہنچا دیا ہے۔ موجودہ حالات میں تعلیم پر سرمائے کی حکومت ہے۔ اور چونکہ جو سرمایہ تعلیم و تربیت میں لگتا ہے وہ اس شخص کے پاس تو جمع نہیں ہوتا جو اس سے مستفید ہوتا ہے بلکہ عیشتہ دوسروں کے ہاتھوں میں چلا جاتا ہے، اس لیے کوئی دعویٰ نہیں کیا جاسکتا کہ اس قسم کے واقعے میں مجرد انصاف کی بنا پر معاوضے کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے، خواہ بعض حالات میں مفاد عامہ کے وسائل کی حیثیت سے اس کی ادائیگی میں کتنی ہی مصلحت کیوں نہ ہو۔ اور بے شبہ جب معاشرتی انتظامات تبدیل ہو جائیں تو جماعت ضروری تعلیم کے مواقع آسانی سے ان سب اشخاص کے لیے فراہم کر سکتی ہے جن کی تعلیم معاشرے کے لیے ضروری ہو۔ دونوں صورتوں میں ذہنی کام کرنے والے کی اعلیٰ افضلیت کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ لیکن اعلیٰ درجے کے کام کی ان قابلیتوں کی نسبت کیا کہا جائے گا جو فطرت کی اقتضا سے پیدا ہوتی ہیں؟ فطرت نے اکثر انگریزوں کو وہ ذہنی قوتیں عطا کی ہیں کہ بہت کم جیشیوں کو نصیب ہیں۔ اس نے انگریزوں میں دو سے پانچ فی صدی تک ضروری تعلیم و تربیت، مواقع اور ان کے استعمال کے ساتھ ساتھ اتنی قابلیت دی ہے کہ ان کو سرفہرے طبعیاتی کی سند درجہ اول میں حاصل کریں، بشرطیکہ ذہنی

قابلیت کی ایک خاص قسم کی تقسیم کو اعلیٰ ذہنی قوتوں کے نسبت کیا ہونے کی ایک مثال کی حیثیت سے لیا جائے۔ اور جب ہم سب سے اعلیٰ نوعیت کی ذہنی قابلیت پر غور کرتے ہیں تو معلوم ایسا ہوتا ہے کہ فطرت ہزاریں ایک کو اعلیٰ جدت سے بہرہ مند کرتی ہے، اور ایک پشت میں کوئی چہ آدمیوں کو جو (Genius) سے وغیرہ۔ لیکن کیا ایک شخص میں ٹھیک اسی قسم کا کام انجام دینے کی قابلیتیں جس کو اس کے صرف چند ہی ہم وطن انجام دے سکیں، بلکہ ایک ایسے کام کی قوت (یعنی ایک ایسی قوت جو ایک نہایت پاکیزہ جدت طرازی پر دلالت کرتی ہو) جس کو اس وقت دنیا کا کوئی انسان انجام نہیں دے سکتا بہتر معاوضے کی اساس قرار پاسکتی ہے؟ جب تک اس مسئلے کو محض ایک 'انعام' کی حیثیت سے دیکھا جائے تو ایسے ایک مزید انعام کی حیثیت سے جو اس کی اعلیٰ تر قوتوں کے اہتمام میں مضمر یا ان کیلئے لازمی نہیں ہے، تو مجھے کہنا پڑے گا کہ زائد معاوضے کوئی انصاف نہیں نظر آتا۔ ہر شخص اعتراف کرے گا کہ کسی قوت کی محض کیا بی اس کے ساتھ غیر معمولی برتاؤ کا باعث نہیں ہو سکتی۔ اگرچہ یہ بے شبہ ممکن ہے کہ انتہا درجہ میکانی اور اتفاقی نوعیت کی افضلیت (یعنی ایک شخص میں لطافت لمس کا موجود ہونا جس کی وجہ سے وہ انسان پر کھنے میں دوسروں سے بہتر ہو) ایک شخص کو مسابقتی نظام حکومت میں دنیا کی دوامت کے ایک بڑے حصے کا مالک بنا دے۔ ایک مسابقتی نظام حکومت میں ایک قومی پیکل انسان اور ایک بونا و دونوں اپنا اپنا مظاہرہ کر کے قابل لحاظ رقم جمع کر سکتے ہیں۔ لیکن نسب العینی انصاف کے ہول کی رو سے کیا کوئی وجہ ہو سکتی ہے کہ کیوں ہمیں دن بھر کی محنت کے معاوضے میں ایک معمولی شیطیہ فروش کی اجرت سے زیادہ ملے؟ اگر صرف محض نایاب ہی نہ ہو بلکہ ذہنی یا حسن کارا نہ یا (جس حد تک اخلاقی صفات براہ راست ارادے کے تحت نہ ہوں) اخلاقی اعتبار سے قابل تحسین بھی تو صورت حال بدل جاتی ہے؟ کیا دماغی قوت یا اعصاب کی مضبوطی یا کام کی فطری محبت کسی انسان کو زندگی کی اچھی چیزوں میں اپنی قوت بازو سے کمانے والے کے مقابلے میں زیادہ کامیابی بنا دیتی ہیں؟ اگر کوئی شخص غیر معمولی طور پر جہم اور طاقتور ہے تو میری رائے میں یہ درست نہیں ہے کہ اس کو رعب و احترام کے احساس سے

دیکھا جائے جو اکثر اس علم کی بنا پر پیدا ہوتا ہے کہ بعض حالات میں ایسا انسان ہم پر بے بالی کے ساتھ حملہ آور ہو سکتا ہے بلکہ اُس کو حیرت و استعجاب اور دلچسپی کے احساسات سے دیکھا جائے جو ایک ہمتی یا ایک ایسے عظیم انجمنہ جانور کا دھماچھا دیکھنے سے جو زمین کے اندر سے نکھود کر نکلا گیا ہو، پیدا ہوتا ہے۔ اگر وہ غیر معمولی طور پر تیز رست اور پھر تیلے جسم کا ہو تو زیادہ مناسب یہ ہے کہ میں اُس کو ایک نیم جالیاتی اور نیم سہر دانہ احساس کے ساتھ دیکھوں جو ایک تازی کے یا چکالے کو دیکھنے سے پیدا ہوتا ہے۔ اگر اس میں حیرت انگیز دماغی قوت، ایک شاعر کا سا تخیل اور ایک فلسفی کی سی تیز فہمی ہے تو مجھ پر لازم ہے کہ اس کا احترام کروں، یعنی ایسا ذہنی احترام جو اُس کی صفات کے لیے موزوں ہے۔ اگر اس میں اخلاقی یاروحانی قابلیتیں معمولی اشخاص سے بہت زیادہ ہوں، تو مجھ پر واجب ہے کہ اس سے اخلاقی اور روحانی احترام کے ساتھ پیش آؤں لیکن یہ وجہ میری سمجھ میں نہ آسکی کہ ذہنی یاروحانی افضلیت کی بنا پر میں کیوں اُس کے سامنے شامپین شراب کا شیشہ پیش کروں اور ایک دوسرے مہمان کے سامنے جہاں جہاں سے کم ہرہرہ مند ہے محض تھوڑی سی بیر شراب۔ نہ تو ذہنی اور نہ روحانی افضلیت اس امر کی کوئی قابل فہم اساس ہو سکتی ہے کہ دنیاوی عیش و آرام میں ایک شخص کو کیوں اس کے پڑوسی سے زیادہ حصہ نصیب ہو۔ اُس کے مخصوص ذاتی جوہر سے جو اعلیٰ قوتیں اور اعلیٰ اقتدار یا حکومت حاصل ہوتی ہے، اُس کے اظہار کا آزادانہ موقع خود ہی اس افضلیت کا موزوں اور واحد صلہ ہے۔ جو شخص اعلیٰ ذاتی جوہر کی بنا پر دوسروں کے مقابلے میں اعلیٰ نوعیت کی مسرت کے قابل ہو وہی اعلیٰ مسرت اس کے حق میں ایک مناسب صلہ ہے، نہ کہ اُن ادنیٰ اتم کی لذت جو اُس کے ادنیٰ ذاتی جوہر کے لائق ہے۔ اگر ان دونوں میں کوئی فرق کرنا ہی ہے تو یہ مستحسن حجت پیش کی جاسکتی ہے کہ اعلیٰ انسان کو ادنیٰ لذات کا حصہ اس شخص کے مقابلے میں کم ملنا چاہیے جس میں کسی اور چیز کی قابلیت نہ ہو، کیونکہ وہ اُن کے بغیر بھی زندہ رہ سکتا ہے۔ واقعی یہ خیال ظاہر کیا جائے گا کہ ایک اعلیٰ درجے کے انسان سے توقع ہو سکتی ہے کہ وہ اپنی دولت و ثروت کا اچھا مصرف نہ لے گا، یعنی اس کو مفاد عامہ میں استعمال کرے گا۔ لیکن

اگر واقعی ہے تو دولت حقیقت میں تقسیم نہیں ہو رہی ہے، بلکہ تقسیم صرف ملوث ہوئی ہے۔ اصل بحث یہ ہے کہ وہ کیا چیز ہے جس سے ایک انفرادی انسان کو استفادہ ہونا چاہیے؟

اس زبان کی، جو کسی قدر محدود ہے حقیقی ترجمانی معاشری ترتیب کے اعتبار سے اس طرح کی جائے گی کہ جہاں تک میری نظر کام کرتی ہے انصاف اس امر کا متقاضی نہیں ہے کہ چونکہ فطرت نے ایک انسان کو وہ قابلیتیں عطا کی ہیں جن سے وہ جماعت کو بے حد فائدہ پہنچا سکتا ہے اس لیے اس کے کام کی اجرت (کسی محدود اصول کی بنا پر اور معاشری افادے کے خیالات کے قطع نظر) بحساب فی ساعت عام لوگوں کے مقابلے میں اونچی شرح سے ملنی چاہیے خواہ ان کا کام بھی اسی قدر تھکانے والا اور ناگوار کیوں نہ ہو بلکہ اونچی شرح سے اجرت ادا کرنے، اسے میری مراد یہ ہے کہ کوئی وجہ نہیں ہے کہ کیوں اس کو بہتر غذا، بہتر ملوسات اور رہنے پہنے کے لیے بہتر مکان ملے۔ اور یہ کہ اس کو عیش و آرام کے سامان زیادہ مقدار میں یا زیادہ قیمت کے نصیب ہوں یا اس کو زیادہ دن چھٹی ملے۔

بے شبہ یہ بالکل صحیح ہے کہ اعلیٰ استعداد والے انسان کو اپنے ملکات سے کام لینے کے لیے بعض غیر معمولی نوعیت کی خارجی شرائط ضروری ہیں۔ اور ممکن ہے کہ یہ شرائط ان سہولتوں اور خاطر داریوں کی کثرت پر مشتمل ہوں جن کی عام لوگ پوری قدر کر سکتے ہیں۔ بلکہ جب تک یہ حالات پیدا نہ ہوں اعلیٰ ملکہ بجائے اعلیٰ مسرت کے مصیبت پیدا کر دیتا ہے۔ مثلاً اگر ایک نابینا موسیقی کو شور و شغف، اور ادنیٰ درجے کی موسیقی کے ماحول میں رہنے کے لیے مجبور کیا جائے تو وہ پریشان ہو جائے گا۔ حالانکہ یہی چیزیں ایسٹ اینڈ کے کارخانوں میں کام کرنے والی لڑکیوں کے حق میں بہت کم نمودار پیش کریں گی۔ اور وہ بھی کام کرنے والوں کے متعلق عام طور پر کہا جاسکتا ہے کہ

سے کام کی تکنک صرف اسی حد تک مادی کا مطالبہ کر سکتی ہے جس حد تک کہ (۱) وہ اس کو ناگوار بنا دے جیسا کہ ہیش نہیں جوتا یا (۲) کارکن کو کام کم کرنے کے قابل کر دے اگر اس کے کام کی قدر قیمت کی رو سے اجتماعی طور پر یہ مناسب ہو کہ وہ دوسروں کے مقابلے میں روزانہ زیادہ دیر تک کام کرے تو اس کو تعزیر سے محرومی کا سزا دینا کسی اور طریقے سے ادا کر دینا چاہیے۔

انھیں انے ملکات کا موافق مرام مصرف نکالنے کے لیے بعض آسائشیں اور سہولتیں
 اُن کے مقابلے میں زیادہ حاصل ہوں جو کہ ایک ایسے نظام حکومت میں جس میں سادہ
 مطلق لچونہ ہو ایک اوسط درجے کے کارکن کو حاصل ہونے کی توقع ہے۔ یہ امر مشتبہ
 ہے کہ لذیذ اور پرتکلف غذا میں ایک کامیاب برسر میں جتنی فعالیت پیدا کرتی ہو یا اتنی ہی
 فعالیت معمولی غذا اس کے منتظر میں نہیں پیدا کرتی، اگرچہ بعض موقعوں پر وہ بھی اتنی ہی
 دماغی کام انجام دیتا ہے۔ لیکن غالباً یہ صحیح ہے کہ دماغی کام کرنے والے کو اس شخص کے
 مقابلے میں زیادہ اور بہتر غذا کی ضرورت ہے جس کا کام کم تھکانے والا اور دیکھانی نوعیت
 کا ہوتا ہے تاہم اگر ہر شخص کو سادہ اور صحت بخش غذا سپلٹ بمبر نصیب ہو تو میں نہیں
 جانتا کہ دماغی کام کرنے والا مجروح انصاف کی بنا پر اس سے زیادہ کا دعویٰ کرے گا۔
 اور نہ ماہیت استیبا میں (موجودہ رسم و رواج کے قطع نظر) اس کی کوئی وجہ داخل
 ہے کہ دماغی کام کرنے والے کو تو بات کالباس میسر ہو اور دست کاری کرنے والے
 کو گھدر کا۔ لیکن جب ہم ادنیٰ درجے کی مادی سہولتوں پر غور کرتے ہیں تو صورت حال
 بدل جاتی ہے۔ اعلیٰ درجے کا دماغی کام کرنے والے کے لیے غالباً مناسب یہ ہے کہ
 معمولی افکار اور پریشانیوں سے آزاد ہو۔ موجودہ حالات میں اس کا مطلب
 یہ ہو گا کہ جو کام لوگ خود ہی کر لیتے ہیں اُن سب کو انجام دینے کے لیے اس کو خود متکفل
 چاہیے۔ اور خواہ انتظامات کچھ ہی ہوں لیکن اُس کو زیادہ خد متکفل رول کی
 ضرورت ہوگی۔ یہ بھی مناسب ہے کہ ایک اعلیٰ نصب یعنی اشتراکیت معمولی
 دستکاری کرنے والوں کے لیے جتنی گنجائش کا مکان تجویز کرے گی اس سے زیادہ
 دست اس کے مکان میں ہو۔ طبیب کے پاس جو سواری ہوتی ہے وہ عین شرف آرام
 کی چیز ہے، لیکن اس کے کاروبار کے لحاظ سے اس کو سواری کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔
 ایک مصنف کو مطالعہ خانہ کی ضرورت ہوتی ہے، ایک حسن کار کو حسن کاری کے لیے
 ایک حجرے کی اور ایک طالب علم کو کتابوں اور کمرے کی تاکہ وہ اس میں اپنی کتابیں

لے بے شک یہ ممکن ہے کہ کھانے پینے کی باتوں میں بھی ایک حد تک عیاشی سے بعض دفعہ قابلیت کا رین اضافہ
 ہو۔ لیکن اگر محض اس بنا پر عیاشی کا سامان پیش کیا جائے تو اس کو اصل کی حیثیت سے نہیں دیا جائے گا۔

ٹھکانے سے رکھ سکے۔ اگر ان میں سے کسی کی بیوی محض خانہ داری کے کام کی ہی نہ ہو بلکہ اپنے شوہر کے کام میں ہاتھ بٹا سکتی ہو تو اس کو بھی امور خانہ داری کے کچھیلوں سے کسی قدر بے فکر کی نصیب ہونی چاہیے جس کے لیے انہوں اور دوسرے ملازمین کی ضرورت ہوگی۔ اور اگر اس شخص کو اپنے اہل و عیال کے ساتھ رہنا سہنا ہے تو عملاً ناگزیر ہے کہ بعض سہولتیں اس کے بچوں کے لیے بھی بہم پہنچانی ہوں۔ لیکن اس کے باوجود ممکن ہے کہ بچوں کو اپنے باپ کی دماغی استعداد سے ورثے میں مل سکے کچھ بھی یہ اغلب ہے کہ اگر اعلیٰ درجے کے شایستہ لوگوں کی زندگی کو ان کے اپنے حق میں اتنی ہی مرغوب خاطر بنا نا ہے جتنی کہ ان کی زندگی کم تر درجے کے ملازمین کو ان کو پسند آتی ہے تو انہیں تفریحوں اور دلچسپیوں کی ضرورت ہوگی اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ان کی وجہ سے جماعت پر عیناً ہماری محصول غالبہ کم تر پڑے گا تا کہ شایستہ لوگوں کا سامان تفریح و تہذیب کم نہ ہوگا۔ اس بات کا تہ و کرنا دشوار ہے کہ نہایت کثیر الشرا کی ملکات میں ہر شخص کو بیرونی ممالک کی سیروس و سیاحت کے لیے بے حد و انتہا مواقع ہاتھ آئیں گے۔ تاہم اس بات کی خوشی کی جا سکتی ہے کہ یہ چیز سے کم نہیں لوگوں کے دسترس میں ہو۔ اس کے علاوہ بعض خدا داد ذہنی قاعدینوں کا علی ثبوت دینے کے لیے قابل لحاظ فرصت اور کسی قدر آزادی کار لازمی ہے جس میں اس امر کی بھی آزادی شامل ہے کہ بعض وقت کوئی کام ہی نہ کیا جائے۔ اور بعض دن نہ نہایت حقیر حسبِ مقامی ضروریات اعلیٰ قسم کی ادبی پیداوار کا ترک ہوتی ہیں۔ لیکن یہ امر یقینی ہے کہ دماغی محنت کی اعلیٰ اقسام ہرگز روزمرہ کا کام نہیں بن سکتیں گی۔ ایک امتداد کی سرکردہ قید یا تخفیف اجرت کی دھمکی دیکر مجبوراً کام لے سکے۔ ایسی صورتوں میں نااہل مناسب یہ ہے کہ زیادہ خدا داد قابلیت والے انسان یا زیادہ تعلیم یافتہ شخص کے ساتھ جبکہ جماعت نے اس کو معمولی انسانوں کے مقابلے میں اعلیٰ تعلیم کا موقع عطا کیا ہو یا غیر معمولی برتاؤ کیا جائے۔ لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ یہ عساری چیزیں ایک ایسے ملک کی کمال ترقی و استفادے کے لیے ضروری اور پسندیدہ ہیں جس کی ترقی ضروری ہے نہ کہ انعام کے طور پر جو محض اس بنا پر عطا کیا جاتا ہے کہ اس فرد کی ساخت عام لوگوں سے نہ مختلف واقع ہوئی ہے۔ وہ اپنی جماعت سے بجا طور پر مطالبہ کر سکتا ہے کہ بعض

صورتوں میں اس کے لیے اتنی دودھ صرف کی جائے جو بالکل مساوی تقسیم کی صورت میں اس کے حصے میں نہ آئے گی۔

اس مسئلہ اصول کے متعلق کہ ہر شخص کو اس کے کام کے مطابق صلہ ملنا چاہیے، ہمارا جاننا ہے کہ اس حد تک تو یہ بیجا برآمد ہو رہا ہے کہ ہم اس کو بعض اہل علم میں قبول کر سکتے ہیں کہ اعلیٰ قابلیت کی ترقی اور فی قابلیت کی ترقی کے مقابلے میں زیادہ ہوتی ہے، لہذا اس کی تمام دیگر شرائط کو برآ کرنا چاہیے۔ یاد رکھنا کہ ایسی ہی ایک شہر طقس میں اختیار کرنے پر اس دوسرے معقولے کی تحقیق نے مجبور کیا تھا کہ ہر شخص ایک ہی شمار ہو، اور کوئی شخص ایک سے زیادہ شمار نہ ہو، قبل اس کے کہ ہم اس کے عالم گیر استعمال کو ثابت کرنے پر اس خاص ضرورت پر غور کریں کہ ہر کسی کو ایسا ہی سلوک کرنے لگا اور حاکمانہ اور اور ہر ایک کو ہر شخص ایک ہی شمار ہو، یا اب شخصوں کا خیر کے دوسرے کے مشابہہ نہ ہو، بلکہ ہر ایک کی سب سے بہتر دنیا میں اس کا عالم حاصل ہو جائے کہ وہ اپنے اپنے خیر کے لیے ہر شخص پر اپنے خیر کے اعلیٰ خیر نسبت اور فی خیر زیادہ ہوتی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ ان میں خیر برتر کی نسبت ہو اس کی قدر وانی ایک ایسے شخص کے مقابلے میں زیادہ ہونی چاہیے جس میں یہ قابلیت کم ہو۔

لیکن اب تک ہماری توجہ قاطبیت کا رکھنے اُن اختلافات تک محدود رہی ہے جو غلط فہمیوں اور غلط فہمیاں سے پیدا ہوتے ہیں لیکن اُن اختلافات سے متعلق کیا کہا جائے جو اُدے سے پیدا ہوتے ہیں؟ اور حقیقی اختلافی اختلافات کو کیا کہا جاسکے؟ کیا یہ جو کار کو صاف کرنا چاہیے؟ ہم آخری تحلیل میں احساسِ سہما سے صورتیں کیا ماریں؟ یہاں اُن دو فلسفیانہ مباحث کو ترک کر دینا چاہیے جو سہما سے متعلق ہیں بلکہ جو کچھ عموماً درست ہے۔

دعا میں فی احوال اختیار کو نظر انداز کر جاتا ہوں۔ حقائق تو ریٹ، دماغی امراض کے مظاہر اور اسداد و شمار کی یکسانی سے صاف ظاہر ہے کہ اختیار بقدریت کے عام مفہوم میں کسی نقطہ نظر سے بھی بعض انسانوں کی نیکی اور بعض کی بدی کی واحد علت نہیں ہے۔ نیز دوسروں کے متعلق بحث کرتے ہوئے اس بات کا متسیا کرنا صحیح ناممکن ہے کہ حقیقی نیک ارادوں کے قیام میں غیر جبری انتخاب (اگر اس کا

وجود ہے) کا کتنا حصہ ہوتا ہے، اور ان کی علت کے اجزاء کا کتنا جو دیگر اثرات کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ لہذا یہ امر واضح ہے کہ اگر ہم کسی اعتبار سے افراد کی نیکی کا صلہ ادا کرنا ہے تو ان کے اراؤں کی حقیقی کیفیت پر غور کرنا چاہیے۔ ہمارا فرض ہے کہ ان کی نیکی کا صلہ عطا کریں بغیر اس سوال کے کہ ان کی نیکی کے کیا اسباب ہیں۔

(۲) اس سوال میں نظریہ منرا کا جواب مضمر ہے۔ اگر منرا حسی اور عقابی ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکل سکتا ہے کہ جزاء کو بھی اولیائی اساس پر قائم ہونا چاہیے اور اس کو اپنے سوا کسی چیز کا ذریعہ نہ بننا چاہیے۔ میں اس سوال کو بندہ باب کے لیے محفوظ کر دیتا ہوں تاکہ اس پر جدا جدا بحث ہو سکے۔ لیکن اگر ہم اس امر سے انکار بھی کر دیں کہ برے انسان کو سزا سبکتنی چاہیے اور سزا کو اپنا آپ مقصد ہونا چاہیے، قطع نظر اس اخلاقی اثر کے جو سزا پانے والے پر یا دوسروں پر مرتب ہوگا، تو اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ ہمیں اس بنیاد پر اس بات سے انکار کر دینا چاہیے کہ نیکی کے تناسب سے سعادت کی تقسیم ہونی چاہیے۔ کسی شخص کو تکلیف پہنچانا اور خیر ہے اور اس کو دوسرے کے مقابلے میں زیادہ مسرت پہنچانے سے انکار کر دینا اور معلوم ایسا ہوتا ہے کہ جب سوال تعزیر دہی کا ہو تو باریتوت تعزیر دہندہ پر ہے اور جب تقسیم سعادت کا ہو تو مدعیوں پر۔ اگر میں کسی شخص کو جہانسی کی سزا دوں، یا اس پر حملہ کروں، یا قید کر دوں، تو وہ قدرۃ مجھ سے دریافت کرے گا کہ مجھے اس کا کیا اختیار حاصل ہے۔ لیکن یہ امر آسانی سے ثابت کیا جاسکتا ہے کہ اگر میں ب کی مسرت کا ایک حد تک باعث ہوں تو اس سے الف کے حق میں کوئی ظلم نہیں ہوا۔ لہذا ہم نظریہ تعزیر سے جو مراد لیتے ہیں اس سے اس سوال کا تصنیف نہیں ہوتا، تاوقتیکہ ہم تعزیر کے محض سلبی پہلو پر غور نہ کریں کہ وہ کسی نہ کسی غیر سے باز رکھتی ہے بلکہ لہذا ہمیں اب بھی یہی سوال کرنا چاہیے کہ آیا یہ مناسب ہے کہ جس فرد یا جماعت کو سعادت یا بہبود کی شرائط حاصل ہوں وہ ان کو سب میں مساوی ملو رہے۔

لے دیکھو۔

لے قابلیت کی رو سے تقسیم خیال میں عام طور پر تقسیم مسرت کا خیال ٹھونہ ہے۔ کہ کچھ بہود کے اعلیٰ تر عناصر اس قابلیت پر مشتمل ہیں جو قابل سعادت ہے اور اس بنا پر جو انہیں کہ انعام کے طور پر تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔

تقسیم کر دے، یا ان کی تقسیم میں متعلقہ افراد کی اخلاقی قیمت کے تناسب کا خیال رکھے؟ اس سوال کا مکمل علمی جواب یہ ہوگا کہ ہم استحقاق کے مطابق تقسیم کریں کیونکہ ہماری خواہش یہ ہوتی ہے کہ ہم جتنے آدمیوں کو فائدہ پہنچا سکیں سو پہنچائیں۔ اور تجربے سے ثابت ہے کہ اس مقصد کے حصول کا بہترین طریقہ یہی ہے کہ جہاں تک ممکن ہو سہولتیں کی جائیں، سہولتیں سے سہولتیں پیدا ہو اور بدی سے شقاوت نہ آئے۔ اس قسم کے میلان کے قیطع نظر، یہ مسئلہ کہ عدل متقاضی ہے کہ خارجی خیر کی تقسیم غیر مساوی ہو ایک نہایت مجرد مسئلہ ہے جس کا جواب ایک علمی سوال کے حل کے لیے ہرگز ضروری نہیں لیکن اگر جواب لازمی ہے، تو میں یہ کہنے پر راضی ہوں کہ اگر اس مسئلے پر استحقاق وصلے کے مجرد سوال کی حیثیت سے غور کیا جائے تو میں نہیں سمجھ سکتا کہ کیوں اعلیٰ اخلاقی نیکی کو خارجی خیر کی اعلیٰ مقدار، یعنی اُن خواہشوں کی تکمیل کے ذرائع سے جن کو اس اعلیٰ نیکی سے کوئی تعلق نہیں ہے، منسوب کیا جائے۔ جس حد تک لفظ استحقاق کے معنی دو غلی منفیت یا 'قیمت' سے کچھ زیادہ ہوں اس حد تک اس کو ایک ایسا لفظ سمجھنا چاہیے جس کے کوئی قابل فہم معنی نہیں ہیں۔ نیکی مادی انعام کا استحقاق نہیں پیدا کرتی، گویا کہ نیکی ایک نیک انسان کے حق میں موجب زیاں ہے۔ اور جب تک کہ نقصان کی تلافی نہ کر دی جائے اس وقت تک اس میں مقبولیت نہیں پیدا ہو سکتی۔ لیکن اگر سوال یہ ہو کہ آیا ایک نیک انسان کو سعادت حاصل نہ ہونی چاہیے تو میرا جواب یہ ہوگا کہ یقیناً حاصل ہونی چاہیے کیونکہ ایک نیک انسان میں جس قسم کی سعادت کی قابلیت ہوتی ہے وہ اس سعادت کے مقابلے میں زیادہ جیتی پیو ادنیٰ درجے کے نیک سیرت انسان کو حاصل ہے چونکہ خود فضیلت انسان کا واحد خیر نہیں

ہے اگر ہم (اسطو کے خیال کے مطابق) یہ دعویٰ کریں کہ فضیلت لازمی یا ذاتی طور پر سرت کا باعث ہوتی ہے (جب کہ موافق حنا راجی سشل لٹا یا ٹر فضائل فعلیتوں کے بے روک استعمال کو فرض کر لیا جائے) تو یہ سوال بے معنی ہو جاتا ہے۔ بجز اس حد تک کہ اس کو خدا سے نسبت دی جائے جس کے متعلق بے شبہ تصور کیا جاسکتا ہے کہ اُس نے انسانی فطرت کو اس طرح پیدا کیا ہے کہ نیکی مخلوق کی مسرت پر مشتمل ہے یا اُس میں اضافہ کرتی ہے نیکی کو اُس وقت تک خیر نہیں سمجھا جائے گا جب تک کہ اس کو مسرت کا ایک ذریعہ نہ تصور کیا جائے لیکن یہ سوال پرستور قائم رہتا ہے کہ مسرت جس حد تک خارجی حالات پر منحصر ہے آیا اس حد تک مسرت کی دوسری شرائط کو نیکی کے بعد مانا چاہیے۔

اگرچہ وہ اس کا خیر ترین ہے اور اس کے خیر مطلق (the good) کی ایک لازمی شرط، اس لیے جس شخص میں فضیلت ہو اس کو وہ سب کچھ دے دینا چاہیے جو اس کے حقیقی بہبود کی تکمیل کے لیے ضروری ہے۔ اگر لذت کو شعور کے باقی تمام عناصر سے مجرود کر کے دیکھا جائے تو اس میں بہت کم قیمت رہ جائے گی۔ اگر لذت کو شعور کے ان اجزاء کے ساتھ جوڑے ہیں مربوط کر دیا جائے، یعنی مختصر الفاظ میں وہ لذت جس کی قابلیت ایک برے انسان میں ہو، تو اس میں اور بھی کم یا منفی قیمت باقی رہ جائے گی لیکن جو لذت موافق حالات میں اعلیٰ تو اسے ذہنیہ کے استعمال سے پیدا ہوتی ہے وہ حقیقت میں اعلیٰ قیمت کی ہوتی ہے، لیکن اگر یہی اساس ہے جس پر ہم حکم لگاتے ہیں کہ نیکی کا صلہ ملنا چاہیے تو صاف ظاہر ہے کہ ایک نیک انسان کا نصب العین صلہ پر قسم کی لذت، یا اس لذت یا اس کے مادی ذرائع کی ہر مقدار پر شمل نہیں ہو سکتا۔ ایک نیک انسان کا مناسب صلہ (اگرچہ اس اب بھی صلے کا خیال ہے) اس کی اعلیٰ ترین قابلیتوں کے نہایت آزادانہ اور نتیجہ خیر استعمال کے موافق پر شمل ہے، یعنی ان سے اس طرح کام لینے پر کہ وہ نیکی اور اس لذت کے حق میں نہایت موافق مرام ثابت ہوں جو مناسب حالات میں نیکی کے نتیجے کے طور پر پیدا ہوتی ہے۔ فعلیت کا مناسب انعام (اسطو کے الفاظ میں) 'موزوں' یا 'مقارب' لذت ہے، اور اس کے ساتھ وہ دوسری لذت بھی ہیں جو افعال حسنہ کے مسلسل وقوع میں یا تو معاون ثابت ہوتی ہیں یا مزاحم اور ظاہر ہے کہ اس مقصد کے تحت ایک انسان کو ان خارجی خیور کی مقدار سے منسوب ذکر کرنا چاہیے جو اس نے حاصل کیے ہوں، کیونکہ اخلاقی نیکی کو خارجی خیور کے الفاظ میں سمجھ لیا جاسکتا اور نہ اس سعادت میں تحویل کیا جاسکتا ہے جو خارجی خیور سے پیدا ہو سکتی ہے، بلکہ خارجی خیور کی اس مقدار سے جو اس نصب العین زندگی کے حصول میں سب سے زیادہ معاون ثابت ہو جس میں نیکی، تہذیب اور سعادت شامل ہیں۔ اور اگر دریافت کیا جائے کہ اگر ایک نیک انسان کا استحقاق

لے یہ بے شک اسطو کے اس تصور کو ظاہر کرتا ہے کہ خارجی خیور کو مسرت کلی (eudaimonia) سے ربط ہے، لیکن اسطو اس اصول کو تو یہی انصاف کے خام بیان کے موقع پر بالکل بجا دیتا ہے۔

کم تر درجے کے بھلے یا جڑے آدمیوں کے استحقاق سے متصادم ہو جائے تو اس صورت میں کیا کرنا چاہیے، تو ہمارے اختیار کردہ اصول کی رو سے میرا جواب یہ ہوگا کہ اعلیٰ درجے کی زندگی ادنیٰ درجے کی زندگی سے زیادہ قیمتی ہے۔ لہذا جس انسان میں اعلیٰ قابلیتیں ہوں اس کے ساتھ اس طرح برتاؤ کرنا چاہیے کہ گویا اس کی قدر و قیمت ادنیٰ درجے کی قابلیت رکھنے والے انسان سے زیادہ ہے۔ لیکن یہ مسئلہ کہ اس کی قیمت کس قدر زیادہ ہو ایک ایسا مسئلہ ہے کہ اس کا حل خود عقلِ عملی کو بروقت دریافت کر لینا چاہیے۔

البتہ یہ ملحوظ خاطر رہے کہ ایک لحاظ سے ہم جن اسباب کی بناء پر خیر کو حاصل کرنا مستحق قرار دیتے ہیں خود انہیں کی جانب سے اس صلے کی مقدار معین کر دی جائے گی، جس حد تک کہ یہ صلہ ادنیٰ یا زیادہ حیوانی خواہشوں کی تکمیل کے ذرائع پر مشتمل ہو۔ عام طور پر تسلیم کیا جائے گا کہ ان طریقوں سے زیادہ دولت فراہم کرنا یا کم از کم خرچ کرنا اعلیٰ ترین اخلاقی اہمیت کے حق میں غیر مفید ہے (بلکہ ممکن ہے کہ مضرت ثابت ہو)۔ اور جب موجودہ عدم مساواتوں کو اس حیثیت سے درست قرار دیا جاتا ہے کہ وہ استحقاق کو تقویت پہنچانے کے ذرائع ہیں تو اکثر اس بات کو فراموش کر دیا جاتا ہے کہ تیسرے دولت کا اثر دو متدوں کے اخلاقی بہو و پراٹنا ہی برا بھلا کرتا ہے جتنا کہ اس سے غریبوں کے اخلاقی اور جسمانی بہو کو

بقیہ حاشیہ منقولہ گزشتہ - شاید یہ ہمارے اصول کا مصافحت نتیجہ ہے (جس کو اس لیے تسلیم کرنے پر آمال نہ ہوتا) کہ کم فضائل والے انسان کو بعض دفعہ ایک زیادہ فضائل والے انسان کے مقابلے میں زیادہ مادی کام دیا جائے۔ ایک اوسط درجے کا انسان، حتیٰ کہ ایک متوسط درجے کا نیک انسان اپنی حقیقی مسرت کے لیے یقیناً بہت سے ایسے خارجی خیر کا طالب ہوتا ہے جن سے آسسی (Assisi) کے سینٹ فرانس کی مسرت میں کوئی اضافہ نہ ہوتا۔ یا ایک نصب العین انسان کی مسرت میں جو سینٹ فرانس کے مقابلے میں یکطرفہ ترقی کم حاصل کر سکا ہو۔

۱۔ اعلیٰ تر اسلعدوں نے اعلیٰ تر عمل منطقی حیثیت سے ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اگر ایک بڑے انسان کو اعلیٰ تر زندگی کے قابل بنادیا جائے اس طرح سے کہ زندگی کو اس پر وہ سب کچھ صرف کرنے کے لیے تیار ہونا چاہیے جو ایک بہتر انسان پر صرف کیا جاسکتا ہے تو یہ خرچ مساوی طور پر حق بجانب ہوگا۔ اور بعض

فوتصان پہنچایا جاسکتا ہے۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ نیکی کا انعام عطا کرنے کا طریقہ آیا خود نیکی کے حق میں مُضر نہیں ہے تو میں یہ ماننے کے لیے بالکل تیار ہوں کہ نیکی کا صلہ آسانی سے یہ نتیجہ پیدا کر سکتا ہے، اگرچہ معاشری مفاد کے پیش نظر ہمیں اکثر اجتماعی خدمت کو تقویت پہنچانا پڑتا ہے خواہ اس سے اعلیٰ ترین سیرت کو نقصان ہی کیوں نہ پہنچے۔ اور یہ ان مشکلات میں سے ایک ہے جن کو میں ایک مجرد اور نظری مسئلے کی حیثیت سے ہی سمجھتا ہوں، اس بات کا اعتراف کرتے ہوئے محسوس کرنے پر مجبور ہوں کہ ایک نیک انسان کو اولیٰ انصاف کی حیثیت سے اس کے استحقاق کے تناسب سے صلہ ملنا چاہیے کیونکہ اگر الفاظ کا معمولی غموم لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ نصب العین انصاف کے اصول کی رو سے فضیلت کے ہر اضافے کے ساتھ اس کو وسیع تر مکان، زیادہ ملازمین، بہتر کھانے، بے حد قیمتی لذتیں، نہایت شاندار ساز و سامان، اور گھوڑے کے بہت ہی قیمتی کوشٹ کی ضرورت ہوگی۔ اور ہو سکتا ہے کہ یہ چیزیں ایک نیک انسان کے لیے مفید نہ ہوں۔ ممکن ہے کہ موجودہ اجتماعی حالات میں دارالامرا، ایک مفید ادارہ ہو، لیکن یہ کہنا دشوار ہے کہ اس سے اُمراء یا اُن کے سب سے بڑے بیٹوں کی فضیلت کو تقویت پہنچتی ہے۔

لیکن یہ اصول کہ خیر کا صلہ ملنا چاہیے حتمی زندگی میں تقسیم انصاف کے ایک عام قانون کی حیثیت سے کس حد تک کارآمد ہو سکتا ہے؟ عملی اغراض کے پیش نظر شاید یہ مشکل ہی سے کارآمد ہو سکے۔ موجودہ اجتماعی حالات پر تنقید ہی نظر ڈالتے ہوئے یا اس کو بدلنے کی کوشش کرتے ہوئے یہ بات ضرور ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ جو شرائط اعلیٰ ترین قسم کی حیات کی حامی ہیں اُن کا حاصل کرنا ناگزیر ہے۔ لیکن معاشرے کے معمولی معاشری حالات میں صرف ایک ہی قسم کی نیکی ایسی ہے جس کا معاشرہ بن حیث اکل انعام عطا کرنے کی قابلیت رکھتا ہے۔ اور وہ اجتماعی خیر میں قطعی اضافہ ہے، اور زیادہ تر ایسا اضافہ جس کا رویے آنے پائی کی صورت میں اظہار کرنا قطعاً ناممکن نہیں ہے۔ غرض کہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ شائیں ایسی بھی ہیں جن میں اس اصول کے مطابق عمل ہو سکتا ہے۔ ہم اس گہنگرا کو تائب کرنے میں اتنی دقت صرف کرتے ہوئے حق بجانب میں جو بصورت دیگر ایسے خانوے صالح انسانوں کو راحت و آرام پہنچانے میں صرف کی جاتی ہیں کہ تو بہ کرنے کی ضرورت نہ ہو۔ اس گہنگرا کو ان صالح انسانوں کے مطالبات کا مقابلہ نہیں کیا جائے ایک پیچیدہ سوال ہے جو ہر خوش قسمت دانشور کے جن لوگوں سے مرعوب معاشرے کے خلاف گناہ سرزد ہوتا ہے اُن کے تائب ہونے سے صالح انسانوں کے معارف قابلِ لحاظ مدد ملنے لگ جاتے ہیں۔

ایک ہی قسم کا انعام جو زیادہ عملی صورت اختیار کر سکتا ہے وہ مکمل یافتہ کام کا معاشی صلہ ہے۔ کیونکہ کام کا جو جزو اعلیٰ خیر رنگ لائی، محنت، استقلال، اور دیانت داری سے انجام پائے اور جو اعلیٰ قابلیت کا نتیجہ ہوں وہ دونوں میں تفریق کس طرح ممکن ہے؟ یہ ظاہر ہے کہ ایک کارکن مساوی محنت سے ایک گھنٹے میں جتنا کام انجام دے سکتا ہے اتنی ہی دیر میں دوسرا دگنا کام کر سکتا ہے۔ لیکن ہم کسی کی مشغولیت کی شدت کو کس طرح جانچ سکتے ہیں؟ یہ عقلاً ناممکن ہے کہ محنت کا اسلٹ کو دیا جائے لیکن ساتھ ہی ذکاوت و فراست کا جلد نہ دیا جائے۔ اس کے باوجود ہمیں معلوم ہو چکا ہے کہ منصفانہ انعام کا نصب العین اس طرح نہیں پورا ہوتا کہ ایک شخص کے کام کی حقیقی قیمت کا معاوضہ بلا لحاظ ان کیفیات کے جو اس کام میں ظاہر کی گئی ہیں، ادا کیا جائے۔ بسا اوقات اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر انعام میں تنوع کا ہونا ضروری ہے تو وہ نصب العین انصاف کے اصول پر قائم نہیں ہو سکتا بلکہ اس کو اجتماعی ضرورت کے مطابق منضبط کرنا چاہیے۔ اگر کسی شخص کا یہ خیال ہو کہ عام طور پر لوگوں کو ترغیب دہی جاسکتی ہے کہ وہ اپنی ذات یا اپنے قریبی تعلقین کے لیے کسی انعام کی توقع کے بغیر جماعت کی خدمت میں انتہائی فعالیت صرف کر دیں تو ایسے شخص سے بحث کرنا بے سود ہے۔ صلہ لازمی ہے۔ تاہم صلہ نصب العین انصاف کے مقاصد کی رو سے بلا واسطہ طور پر حق بجانب نہیں رہا سکتا بلکہ بالواسطہ اس میلان کی رو سے کہ آخر کار تقسیم خیر میں انعام کی مساوات قائم ہو۔ اور اس خیال سے کہ کہیں یہ الزام نہ لگایا جائے کہ میں نے فطرت انسانی کی نسبت بہت ہی ادنیٰ رائے قائم کی ہے یا اس کی آئندہ ترقی و تربیت پذیری کو کافی طور پر تسلیم نہیں کیا ہے میں یہاں دو طرح کے عملی خیالات کا اضافہ کرتا ہوں جن کو ذہن نشین کرنا ضروری ہے قبل اس کے کہ ہم اپنے نتائج کو موجودہ معاشرہ کی حالات کی تائید میں یا کسی اشتراکی ادارے میں معاشرے کی مجوزہ ترمیم کے خلاف استدلال کی حیثیت سے پیش کریں۔ اول تو یہ یاد رکھنا چاہیے کہ جب کوئی اور صلہ نہیں مل سکتا تو انسان کی انتہائی توانائیوں سے کام لینے کے لیے نہایت ادنیٰ صلہ بھی بالکل کافی ہوتا ہے۔ اگر تم چاہو کہ ایک آزاد کارکن کو اجرت کے علاوہ روزانہ واپس روٹی کا لالچ و لاکڑیاں زیادہ محنت پر آمادہ کرو تو وہ تمہارے منہ پر منہ پڑے گا، لیکن یہی میٹکس ہر مجبوری کے محاسب کے

قیدیوں کے حق میں نہایت موثر بیج کا کام دے گا۔ انگلستان کے جج جتنی محنت شاقہ برداشت کرتے ہیں۔ جرنی کچھ بھی غالباً اتنی ہی محنت برداشت کرتے ہیں لیکن انھیں اتنے بڑے مشاہیر نہیں ملتے جتنے کہ اول الذکر کو ملتے ہیں۔ ایک خاص حد کے بعد قلیل آمدنی سے بھی عقلیت اتنی ہی نتیجہ ہوتی ہے جتنی کہ کثیر آمدنی سے بشرطیکہ بڑی بڑی آمدنیاں ناممکن ہو جائیں۔ دوسرا خیال یہ ہے کہ معاشرے کے موجودہ حالات کے تحت لوگ جن صلوں کے لیے کام کرتے ہیں (جن حد تک کہ وہ صلے کی غرض سے کام کریں) وہ اعزازی نوعیت کے ہوتے ہیں، یعنی یہ صلے معاشری حیثیت یا کارکنوں کے اعلیٰ ذہنی ملکات کے کچھ استعمال کی صورت اختیار کرتے ہیں۔ انتہائی فائدہ بخش پیشوں کی مالی منفعت بھی تجارت کے مقابلے میں کچھ وقعت نہیں رکھتی، تاہم تعلیم یافتہ لوگوں کے لیے وہی زیادہ جالب توجہ ہیں۔ کیونکہ انھیں بھی ایک کامیاب پارچہ فروش یا شراب فروش کے مقابلے میں جس کی آمدنی بہت زیادہ ہو ایک سرسبز اور وہ تعلیم یافتہ یا وکیل کی عزت زیادہ ہے اور اس کی زندگی میں کچھ بچا بھی زیادہ ہیں۔ دیوانی ملازمتوں (Civil Service) کے لیے اعلیٰ ترین قابلیت اس سے کم شرح پر میسر آسکتی ہے۔ خود دولت و ثروت کو بھی اسی وجہ سے قیمت حاصل ہے کہ وہ فائز الملامی کی مجسم صورت اور معاشری اعزاز کا وسیلہ ہے۔ آئندہ کی معاشرت میں ان اصولوں کو بہت دوز تک پہنچایا جائے گا۔ انعامات کی ہمیشہ ضرورت ہوگی لیکن ممکن ہے کہ ان سے جماعت پر جو صرفہ عائد ہو اس میں بہت کمی ہو جاتی جائے۔ اور اگر یہ انعام کو ضروری ہے تاہم ممکن ہے کہ یہ فائدہ کم بہرہ مند افراد کی اعلیٰ ترین ترقی کے حق میں فائز نہیں متوازن ہو جاتا ہے۔ حیات انسان کے طاقن وقوع حالات خواہ کچھ ہی کیوں نہ ہو لیکن انعام کے متھے ہمیشہ اس حسیہ کو حاصل کرنے کے ہیں جو دوسرے کو حاصل نہیں ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ سب کے نقصان سے ایک کو فائدہ ہو۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ اعلیٰ ترقی کے غیر مادی انعام (سارہ نتائج، پٹیاں، خطابات اخباری شہرت، معاشرے کے رسمی مراتب) اور اعلیٰ قسم کے انعامات (زیادہ ذمہ دارانہ اور ذہنی کام، اقتدار، اثر و نفوذ، دلکش معاشرت، بہترین چیزوں کی قدر و منزلت) دونوں ہمیشہ پسند

افراد کو حاصل ہو سکتے ہیں، لیکن یہ ضروری نہیں کہ اس سے اکثر افراد کو ذریعہ بار ہو نا پڑے۔ اور اگر زندگی کی بہترین چیزوں سے مستفید ہونا غیر معمولی مادی فوائد پر وکالت کرتا ہے اور ایک حد تک دلالت کرنا بھی چاہیے، تو اس کے باوجود انعام کے مادی پہلو کو اس بہتر زندگی کی ایک شرط کی حیثیت دی جاسکتی ہے جو نصب العین یعنی انصاف کے دربار سے غیر معمولی بہرہ پانے والوں کو عطا ہوتی ہے نہ کہ اس کے جوہر کی حیثیت سے۔ باوجود اس کے کہ نصب العین یعنی انصاف کے اصولوں کو ایک قانون کی صورت میں وضع کرنا دشوار ہے جس میں اتنی قابلیت ہو کہ اشتراکیت کی ایک خیالی نشست میں بھی ہر منفرد شہری کے حقیقی حصے کی ادائیگی میں کام آئے، تاہم اس اصول کو کہ اخلاقی زندگی میں اعلیٰ قیمت ہے، معاشرتی تنظیم اور معاشرتی مسلک کے مسائل سے نہایت اہم تعلق ہے۔ یہ اس حقیقت پر زور دیتا ہے کہ مساوات حالات یا سب کے لیے انتہائی اہم ہو، وہی تلاش کو اس حد تک نہ پہنچا دیا جائے کہ ترقی کے حق میں جہلک ثابت ہو اور حیات انسانی کی اعلیٰ تر اقسام کو باطل بنا کر دے۔ اگر اس اصول کو قبول بھی کر لیا جائے تو حصے کے نقطہ نظر سے صرف اخلاقی اجتہاد ہی کے متعلق فرض کیا جائے گا کہ وہ معائنہ کا مستحق ہے۔ لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ اعلیٰ جدوجہد کو اعلیٰ قابلیت سے ممتاز کرنا اس قدر دشوار ہے کہ اس پر قدرت حاصل نہیں ہو سکتی، لیکن اگر ہم اعلیٰ استعداد کے لیے اس کے استعمال کی شرائط کا مطالبہ محض اس حیات کی اعلیٰ قیمت کی بنا پر کریں جس کا امکان اس استعداد کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، تو اخلاقی اور ذہنی قابلیت، اور اعلیٰ مشقت و اعلیٰ کامیابی میں خطا نہ ملے، تاہم کرنا غیر ضروری ہو جائے گا۔ تمام قسم کی اعلیٰ زندگی یعنی اخلاقی، ذہنی اور جمالیاتی، ادنیٰ زندگی سے زیادہ قیمتی سمجھی جائے گی۔ اچھی چیزوں کی تقسیم، یا زیادہ اعلیٰ اعتبار سے، معاشرتی ادارات کی تنقیح و اصلاح، میں زندگی کے ہر عنصر کو وہ وزن حاصل ہونا چاہیے جس کا وہ اپنی ذاتی کیفیت کی بنا پر مستحق ہے، نہ کہ صرف مقدار کی بنا پر جس کی پیمائش ایک لذتی یا کوئی اور شخص خالص کمی معیار سے کرتا ہے۔ یہ ہیں مئے تو زیمی انصاف یا متصفانہ معاوضے کے تصور کے جس کو بہتر کے میدان سے سادے تصور مساوات مراعات سے اختلاف ہے، اور جو اس کی زیرمراستوں کے اصول سے مساوی اشخاص کو مساوی اشیاء سے کرنا چاہتا ہے۔

۵

مجھے اندیشہ ہے کہ ہماری جانچ کا عام نتیجہ اس امر پر متل رہا ہے کہ انصاف کے ان سابقہ نصب العینوں میں سے ہر ایک اسی حد تک قرین عقل ہے جس حد تک کہ وہ دوسرے کے مساوی ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ مساوات صرف اتنی معنی میں قرین عقل تھی جو کسی مادی خیر کے حصول یا استغناء سے پر نہیں بلکہ جو مراعات کی مساوات پر دلالت کرے۔ یعنی مساوات کے اس درجہ اہمیت کے لحاظ سے جو خیر غائی کی تقسیم میں ہر سرفرو انسان کے پسو کو حاصل ہے، جس حد تک کہ یہ تقسیم عمل انسانی سے متاثر ہو سکے۔ اور بالکل اسی طرح اس اصول سے بھی کہ ہر شخص ایک ہی شمار ہو اور کسی کا شمار ایک سے زیادہ نہ ہو، یہ مراد لی جائے کہ ہر شخص کے خیر کو ہر دوسرے فرد کے مماثل خیر کے مساوی قیمت دی جائے، افراد جب انفرادی طور پر قیمتی قرار دیئے جاتے ہیں تو حقیقت میں محض بحیثیت افراد نہیں بلکہ اس اعتبار سے کہ ان میں ایک خاص قسم کے خیر کی قابلیت ہے۔ اور ان کو حق حاصل ہے کہ ان کا لحاظ ان کی مساوی استعدادوں کے برابر ہو، اور جس حد تک کہ ان کی استعدادیں غیر مساوی ہوں اسی حد تک لحاظ بھی غیر مساوی ہو۔ اور جب ہم صلہ یا انعام کے دوسرے نصب العین کی طرف متوجہ ہوئے تو معلوم ہوا کہ اس کی غیر معقولیت طفلانہ حد تک پہنچ گئی ہے جس حد تک کہ اس کا یہ مفہوم ہو کہ لڈو کی تقسیم ہر شخص کے اخلاقی یا دیگر استحقاق کے تناسب سے ہونی چاہیے۔ لیکن وہ بالکل قرین عقل ہے جس حد تک کہ اس کا یہ مفہوم ہو کہ اعلیٰ استعداد نہ صرف اس نوعیت کی قابلیتوں کے تحقق کی شرائط پر متل ہے بلکہ حیات انسانی کی ان دوسری اچھی اشیاء کے حصول کی شرائط پر بھی جو ایک پسندیدہ زندگی کے اس نصب العین کی تکمیل کے لیے ضروری ہیں جو کلیتہً نیکو کارانہ زندگی پر متل نہیں ہوتا۔ ان دونوں نصب العینوں کا مفہوم بالکل ایک ہے۔ دونوں کا منشا یہ ہے کہ جب قابلیتیں مساوی ہوں تو مساویانہ برتاؤ کیا جائے، یعنی اگر وہ غیر مساوی ہوں تو قابلیت کی ذاتی قدر قیمت کے تناسب سے برتاؤ ہو اور جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں قابلیت کی قیمت حقیقت میں اس نوعیت کی حیاتِ حسنہ

کی قیمت ہے جس کا متحقق وہ فرد اس قابلیت کی وجہ سے کرتا ہے۔ استحقاق کی رو سے صلہ عطا کرنے کے اصول کے متعلق اس قدر گمراہ کن خیالات ظاہر کئے گئے ہیں کہ اخلاقیات کے ایک عقلی نظام میں اس کو جگہ دیتے ہوئے مایوسی ہوتی ہے۔ اس لیے میں تبصرے کے اصول موضوعہ کو اس صراحت کے ساتھ قائم رکھنا چاہتا ہوں کہ ہر شخص کا خیر دوسرے کے ممالی خیر کے مساوی ہے نہ کہ ہر شخص جب کہ اُن قابلیتوں سے اس کو مجبور کر لیا جائے جن کی بدولت اُس میں قیمت پیدا ہوتی ہے یا اُس کے رفیقوں کے ہاتھوں سے، کا مستحق قرار دیتی ہے۔

لے اگر ہم فرض کر لیں کہ اعلیٰ استعداد کا لمبا نا بھی اعلیٰ درجے کا ہونا چاہیے تو یہ سوال بدستور باقی رہتا ہے کہ جس حد تک کہ وہ اشخاص جنہوں نے اعلیٰ درجے کی تہذیب و شائستگی حاصل کی ہو، نہ تو اُن لوگوں پر نیشل ہیں اور نہ ہمیشہ ہوسکتے ہیں جو ذاتی طور پر اس کو اختیار کرنے کے لیے موزوں ہوں، آیا ایسے خوش نصیب طبقے کا وجود جو اس قسم کی تہذیب کا حامل ہوتی، بجا ب قرار دیا جاسکتا ہے لیکن ایک بڑی حد تک یہ صورتِ طُل واقعی قائم ہے۔ اور اگر اعلیٰ تہذیب کو قائم رہنا ہی ہے تو ایک حد تک غالباً ایسا ہی ہونا چاہیے۔ یہ جواب یہ ہو گا کہ، میں پہلے ہی اس بات پر زور دے چکا ہوں کہ اس طبقے کا وجود اجتماعی حیثیت سے مفید ہے بشرطیکہ اس کی افادیت کو غیر لذتی مفہوم میں لیا جائے اگر یہ ثابت کیا جاسکے کہ اس کا وجود اجتماعی اسباب کی بن پر حق بجا نہیں ہوسکتا تو بھی میرا دعویٰ بدستور یہی ہو گا کہ ایک ایسا معاشرہ جس میں تہذیب یافتہ طبقہ موجود ہو اس معاشرے کے مقابلے میں بہتر ہو گا جو اُس سے محروم ہو اور عدم مساوات کو اعلیٰ تر خیر کی اعلیٰ قیمت کی رو سے درست قرار دیا جائے گا۔ لیکن اس کے باوجود یہ ایک فرض ہو گا کہ خوش نصیب طبقے کو اُن اشخاص پر منحصر کرنے کی کوشش کی جائے جن میں اعلیٰ درجے کی زندگی بسر کرنے کی استعداد ہو۔ جہاں تک کہ اس کا امکان نہ ہو یہ ہر حال بہتر ہے کہ چند لوگ اعلیٰ زندگی بسر کریں۔ خواہ وہ زندگی اتنی اچھی نہ ہو جتنی کہ وہ اُس صورت میں ہوتی جب کہ اس کا موقع اعلیٰ ترین استعداد و صلاحیت رکھنے والوں کے لیے محفوظ ہوتا۔ فان ہاٹن نے اجتماعی شاد و کیشانہ اخلاقی اصول (Social eudamonic moral)

(principle) اور اس کے ساتھ اصول مساوات (وہ اس لفظ کے مختلف مفہومات کے امکان میں فرق و امتیاز کرنے سے قطعاً قاصر ہے) کی جو مذمت کی ہے اس کا جواب ایک بڑی حد تک خود اُسی کے ان بیانات میں ملتا ہے، اگرچہ مساوانہ آئینہ ہی ہے کہ اجتماعی عدم مساوات لازمی ہے (Das sittliche Bewusstsein) صنفہ تا صنفہ وغیرہ)۔ جب وہ ایجابی طور پر عدم مساوات کو انتہائی حد تک

اعلیٰ انسان کا خیر ادنیٰ انسان کے خیر کے مقابلے میں زیادہ قیمتی ہے (خواہ اس کی انضلیت کی نوعیت کچھ ہی ہو) ، لیکن کتنا زیادہ قیمتی ہے اس کا تعین اخلاقی انتخاب کی ہر مخصوص مثال میں ہمارے حکم قیمت سے ہو گا۔ اعلیٰ انسان کا خیر ایک ادنیٰ انسان کے خیر سے زیادہ قیمتی ہے محض اس وجہ سے کہ وہ اعلیٰ تر خیر ہے۔

۶

اس نقطہ نظر سے بہت جلد نظر پڑے گا کہ گویا ہم نے انصاف وغیرہ اندیشی کے متعلق اُن دونوں اصولوں کو جو خود اس واحد اور ہمہ گیر اصول میں تحویل کر دیا ہے کہ فی الجملہ زیادہ سے زیادہ خیر پیدا کیا جائے۔

لیکن ابھی ہماری دشواریوں کا خاتمہ نہیں ہوا ہے۔ ابھی یہی سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ ہم کیا صورت اختیار کریں جب کہ خیر کے مساوی مطالبات کی تشفی محض اس طرح ممکن ہو کہ قابل استفادہ خیر کی مجموعی مقدار گھٹ جائے؟ اعتراف کرنا پڑے گا کہ اس مسئلے کا مجموعہ اور نظری حل بھی قطع نظر اس کے عملی استعمال کے نہایت دشوار ہے یقیناً دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ مساوی قیمت کے خیر کے لیے ہمارا نظریہ مراعات مساوی اب بھی مفید ثابت ہو گا۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ خود مساوی لحاظ کا اصول موضوعہ حقیقی تقسیم میں کس قدر عدم مساوات کا متقاضی ہے۔ لیکن کیا ہم یمنسرخ کریں کہ ہمیشہ ایسا ہی ہونا چاہیے، بلا لحاظ اس کے کہ اس کو رو براہ لانے کے لیے خواہ کتنی ہی عدم مساوات کی ضرورت کیوں نہ ہو فی الجملہ زیادہ سے زیادہ خیر پیدا کرنا ہمیشہ صائب ہے، کیونکہ جس فرد یا اقلیت کو نقصان برداشت کرنا پڑے اس کی مصوبت بہ نسبت اس کے زیادہ نہ ہوگی جو اصول لحاظ مساوی کی رو سے

بقیہ حاشیہ صنفیہ مگر مشتبہ۔ پہچانے کے حق میں محبت کرتا ہے تو اس کا استدلال ایک حد تک مابقت کی ضرورت کے مبالغہ آمیز نتیجے پر مشتمل ہوتا ہے۔ تاکہ (ذہنی اور اخلاقی اعتبار سے) انتخاب اصل ہو سکے لیکن وہ اس حقیقت کو غامض کر دیتا ہے کہ انسانی اور حیوانی ارتقاء کے اعلیٰ تر مدارج میں اصراف بند زنجیر کم ہوتا جاتا ہے۔ اور ایک جنگ ترقی پر در تہذیب اور مرستہ میں عام مابقت کے تعویط پندہ باندھے پر خواہ وہ فرد سے متعلق ہو یا جماعت سے۔

یا تو اقلیت کی ایک مختصر تعداد، یا اس کی ادنیٰ قابلیات خیر کی طرف سے بائز قرار دی جائے لیہ صاف ظاہر ہے کہ اگر بحیثیت مجموعی مساوات تقسیم میں خیر کو ایک مقررہ حد سے زیادہ قربان کیا جائے تو ہم اس اصول کی خلاف ورزی کئے متحجب ہوں گے کہ ایک انسان کا خیر قدر و قیمت میں دوسرے انسان کے مائل خیر کے مساوی ہے۔ اگر ہمیں ایک انسان کی جان یا صحت کی حفاظت کی خاطر ساری جماعت پر بڑی بڑی سختیاں عاید کرنا پڑے تو اس کے مننے یہ ہوں گے کہ ہم اس کی جان کو بہت سے انسانوں کی جان کے مقابلے میں زیادہ قیمتی سمجھتے ہیں۔ لیکن اگر انہی کی تقسیم میں سخت عدم مساوات سے کام لیا جائے اور خیر بحیثیت مجموعی میں بہت تھوڑا اضافہ کیا جائے تو کیا ہوگا؟ کیا ہمیں خیر کی مجموعی مقدار حاصل کرنے کے لیے کچھ نہ کچھ قربانی نہ دینی چاہیے تاکہ اس سے استفادہ کرنے میں زیادہ انصاف سے کام لیا جائے، یعنی مساوی قابلیت رکھنے والوں میں زیادہ مساوات قائم کرنے کی کوشش کی جائے؟ میں سمجھتا ہوں کہ اگر خیر بحیثیت مجموعی کی تھوڑی سی قربانی کی بدولت نیکی کی تقسیم میں بہت زیادہ مساوات حاصل ہو سکے تو قربانی ضرور دینی چاہیے۔ آیا انسانی معاشرت کی تعمیر ہی میں یہ بات ہے کہ خیر کی مساوی تقسیم سے ہمیشہ مجموعی طور پر زیادہ سے زیادہ خیر پیدا ہو سکتا ہے، ایک ایسا سوال ہے جس پر غور کرنے کے لیے ہمارے پاس تقریباً کوئی مواد نہیں ہے۔ لیکن ہم اس بات پر کم و بیش یقین کر سکتے ہیں کہ اگر اس اصول کی سخت پابندی کی جائے کہ افراد کی کسی ایسی قربانی کو ناپسند کرنا چاہیے جو خیر بحیثیت مجموعی کی مساوی ترقی کے مطابق ہو، تو بے نصیب

لیہ یہ صاف واضح ہے کہ اس آخری مثال میں ممکن ہے کہ انصاف انہی میں جو کہ ہم نے اس کیلئے مقرر کیے ہیں اقلیت پر اکثریت کو قربان کرنے کا حکم دے لیکن وہ اس مفروضے کی بحث کو آسان بنا دے گا کہ اعلیٰ تعداد اور اعلیٰ تر قابلیت بھی اسی کو حاصل ہے۔

لیہ لیکن اس میں اعتراض کی بہت کم گنجائش ہے کہ مادی دولت کی زیادہ منصفانہ تقسیم کی جائے تو بحیثیت مجموعی پیداوار کی کمی کو گوارا کر لیا جائے گا لیکن اس سے یہ نہیں فرض کیا جاسکتا کہ مزید پیداوار حقیقت میں اضافہ خیر کا باعث ہوگی۔ لیکن واقعہ غالباً ایسا نہیں ہے۔ بلکہ کم مقدار کی زیادہ منصفانہ تقسیم بحیثیت مجموعی زیادہ خیر پیدا کرے گی۔ یہاں تخفیف شدہ منافع کا اصول کارگر ہے۔ اگر ایک دولت مند کی آمدنی میں سو روپیہ کا اضافہ ہو جائے تو اس کی مرست میں نمایاں اضافہ نہ ہوگا۔ اس کے برعکس اگر اسی رقم کو سب غریبوں میں تقسیم کر دیا جائے تو ان کو بہت سزا ملے گی۔

اقلیتوں کی، جو ذہنی یا جسمانی حیثیت سے کمزور، مریض، اور ابلّاج ہوں اس حد تک قربانی روا رکھی جائے گی کہ عام نوع انسان اس کو ناجائز قرار دینے پر تیار نہیں رہ سکتی بلکہ ہر حال میں، کوئی حق نہیں ہے کہ اس صورت حال کے خیالی امکان کو خارج از بحث سمجھیں۔ بنا برآں خیر و شر اور انصاف یا عدل کے انتہائی نتائج میں غیر متغیر حکم کی کو فرض نہ کرنا چاہیے۔

لہذا ہم ان دونوں اصول عمل میں مطابقت کس طرح پیدا کریں؟ البتہ ایک طریقہ اپنی سادگی کی وجہ سے بید دلکش ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ مساوات تقسیم خود ہی ایک خیر ہے اور اس لیے یہ ہمیشہ صحیح ہے کہ مساوات میں جو خیر مضمر ہے اس کو کافی وزن دیتے ہوئے فی الحکمہ خیر برترین حاصل کیا جائے لیکن یہ سوال کہ منصفانہ تقسیم میں کس قدر مفاد کو قیمت کے لحاظ سے اور نیکیوں کی مفروضہ مقدار کے مساوی سمجھا جائے، تقابل اقدار کی ایک معمولی مثال ہوگی، جو اگرچہ عملاً نہایت دشوار ہے لیکن نظری اعتبار سے اس میں کوئی ناممکن نہیں ہے۔ لیکن یہ اعتراض کیا جائے گا کہ تقسیم کی سی مجرد چیز کو ایک خیر کی حیثیت سے دیا جا رہا ہے، کیونکہ تقسیم کو نہ متضررہ اشخاص میں سے کسی ایک کا خیر سمجھا جاسکتا ہے اور نہ مجموعی طور پر کل کا کیونکہ محکم اقرار کر چکے ہیں کہ اس قسم کی نصب العین یعنی تقسیم کا نتیجہ یہ ہے کہ محض مجموعی طور پر خیر کی مقدار بڑھتی ہے۔ بے شبہ یہ اعتراض مقبول ہے اور ممکن ہے کہ یہ اس کوشش سے باز رکھنے میں ہماری مدد کرے کہ اولیائیت خیر طلبی و عدل کو ایک واحد اصول میں تحویل کر دیا جائے۔ علی نقطہ نظر سے اتنا بتا دینا کافی ہے کہ حیات کے ایک ہی نصب العین کے دو پہلو ہیں، اور ہر صورت میں اس فیصلے کی فزائی عقل علی برعائد ہوتی ہے کہ ان میں سے کون زیادہ اہم ہے، انصاف یا خیر و محبت مجموعی۔ لیکن خود اس خیال سے کہ جو خیر خیر نہیں ہے اس کا پیداکرنا بعض وقت فرض میں داخل ہے ایسا مسلم ہو تا ہے کہ یہ خیر کے مفہوم کے مطابق نہیں ہے۔ اگر ہم انصاف و خیر طلبی کے اصول موضوعہ کی تائید اس حیثیت سے کرنا چاہیں کہ عدل عقل علی کے صحیح اور مستوافق فی الذات احکام ہیں، تو ہمارے موقف کے حق میں یہ معاملہ موت و حیات کا معاملہ ہے کہ

لے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے (دیکھیں صفحہ ۲۱۰ تا ۲۱۱) اس نتیجے سے اس طرح گریز کیا جاسکتا ہے کہ ہمدردانہ احساسات کی قدر و قیمت میں کافی اضافہ کر دیا جائے۔ یہ عمل عملاً ایسا ہی ہے جیسا کہ ہم نے ذیل میں دریافت کیا ہے۔

باتو ایک مشترک نسب نہ دریافت کیا جائے جس کی اصطلاح میں یہ دونوں اصول بیان ہو سکیں یا کم سے کم ایک تیسرا ہی اصول دریافت کیا جائے جو ان کے جدا جدا مطالبات کے تقصیف میں ہماری رہنمائی کرے۔ یعنی اس بات کے تقصیف میں کہ منصفانہ تقسیم کے حق میں نیکی کی مقدار کو کس صورت میں مسترد یا کیا جائے، اور تقسیم کی صحت اور انصاف کو کس وقت تا کہ تقسیم کے لیے زیادہ خیر حاصل ہو۔ میرا خیال ہے کہ یہ مشکل اس امر کو ذہن نشین رکھنے سے رفع ہو سکتی ہے کہ یہاں غایت کے متعلق جو زاویہ نگاہ اختیار کیا گیا ہے اس کی رو سے نہ صرف وہ لذت یا کوئی اور غیر اخلاقی خیر جو صائب افعال سے پیدا ہوا ایسا ہے کہ اعلیٰ اخلاقی غایت پر مشتمل ہو بلکہ وہ اوصاف سیرت بھی جو ان افعال سے ظہور میں آئیں۔ اور صرف خیر طلبی ہی نہیں بلکہ انصاف بھی عام معاشرے اور اس کے ہر منفرد رکن کی حیات غانی کا ایک جزو ہے۔ نیز ہمارے نصب العین حیات میں انصاف یا عدل کا شمول ہم پر یہ قیود مائد کرتا ہے کہ ہم کس حد تک افراد یا معاشرہ کو اجازت دے سکتے ہیں کہ دوسرے خیر کی زیادہ سے زیادہ مقدار پیدا کی جائے۔ لیکن اس سے استفادہ کرنے میں حد و جہ عدم مساوات سے کام لیا جائے، جس طرح کہ ہماری غایات یا غایت مطلق کے عناصر میں تہذیب و شائستگی کا شمول اس لذت کی مقدار یا نوعیت پر یا بندیاں عاید کرتا ہے جس کو ہم خیر مطلق کے عناصر سمجھتے ہیں۔ بنا برآں اگر یہ اصرار کیا جائے کہ ایک فرد یا معاشرے کو چاہیے کہ بعض دفعہ بشرطیکہ عملاً کبھی اس قسم کا انصاف واقع ہو، خیر کی مقدار کسی قدر کم کر دے تاکہ اس کی زیادہ منصفانہ تقسیم کا موقع ملے تو اس سے ہمارا یہ مقصد نہیں ہے کہ کسی شخص کو تالیف د کریں کہ طلب خیر کو کسی ایسی چیز کے تابع کر دیا جائے جو خود خیر نہیں ہے بلکہ ہم صرف ادنیٰ خیر کو اعلیٰ خیر کے تحت رکھنے کی اس خاص مثال پر اصرار کر رہے ہیں جس کو ہر موقع پر تسلیم کرنا ہر ایک غیر لذتی نظام اخلاقیات کا فرض ہے۔ مجرد تقسیم، فی نفسہ خیر نہیں ہو سکتی، البتہ منصفانہ تقسیم کا میلان اور ارادہ خیر ہو سکتے ہیں۔ اگر کوئی معاشرہ بعض افراد کی لذت یا تہذیب میں اضافہ کرنے کی غرض سے ارکان کی ایک قلیل تعداد پر لطیف خاطر انتہائی مصائب روا رکھے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ انصاف کے مقابلے میں اس اقلیت کی لذت یا تہذیب زیادہ ملحوظ ہے۔ اس کے برخلاف اگر ایک فرد یا ایک اقلیت اکثریت سے مطالبہ کرے کہ اس قربانی کو ایک حینہ حد سے آگے بڑھا دیا جائے تو

اس کو یا تو اپنے ذاتی مطالبات کی بھید منکر ہے یا، بالفاظ دیگر، اس بات کی کہ افراد میں حد سے زیادہ ہمدردی و رحم دلی پیدا کی جائے اور عام معاشرے میں غالباً حد سے کم تہذیب یا لذت۔ فرد کو معاشرے کے تابع کرنے کی بھی ایک مناسب حد ہے، اور ایک اتباع ایسا بھی ہے جو حد سے متجاوز ہو جاتا ہے۔ ان دونوں اصولوں کو اگر کوئی آخر کار سیرت انسانی کے اوصاف قرار دیا جاسکتا ہے۔ اگر ایک عرشیہ (Qnaker) یا ناقشائے کا ایک شاگرد کسی جائز جنگ میں ایک خاص شخص کو قتل کرنے سے پس یہی انکار کر دے کہ اس نے کوئی جرم نہیں کیا ہے تو وہ عام خیال کے مطابق غلطی پر ہے۔ کیونکہ وہ اپنے نسب بعین کی رو سے افراد کے ساتھ حد سے زیادہ رحم دلی اور خیر نگاہی سے پیش آ رہا ہے اور عام معاشرت انسانی کے مشترک مفادات اور اس نظام حقوق کی طرف جن کے مطابق ان مفادات کی تکمیل ہوتی ہے بہت ہی کم توجہ ہے۔ اگر ایک معاشرہ خود اپنی آسائش یا تہذیب کی غرض سے ہر دس میں آدھائیوں میں ایک آدھ بہت حال انسان کے ساتھ اس سے زیادہ سلوک کرنے سے انکار کر دے جس کا اس طبقے کے افراد کا صحیح عددی تناسب متقاضی ہو تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ وہ آسائش و تہذیب کی قدر و قیمت کو مناسب حد سے بڑھا رہا ہے۔ اور اس اخلاقی وصف کی، خواہ وہ انصاف ہو یا خیر طلبی بہت ہی کم قدر و قیمت کی جاتی ہے، جو افراد کو محض اس وجہ سے کہ ان کی تعداد نہایت قلیل ہے افلاس کی بدترین ہولناکیوں میں مبتلا ہونے سے بچا لیتا ہے۔ سیرت کے ان عناصر، مثلاً انفرادی اعتراض کے تردد اور معاشرتی خیر کی دوری اقسام کی فکر میں ہر ایک کے ساتھ کس درجے کی اہمیت منسوب کی جائے، ایک ایسا سوال ہے جو خیر کی اضافی قیمت کے کسی اور سوال سے بالکل مشابہ ہے۔ اور یہ مسئلہ ایسا ہے کہ اس پر ہر انفرادی مثال میں حکم لگانا عقل عملی کا فرض ہے، اور یہ اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ اس کو ایک معین یا عالم گیر ضابطے کی مدد سے حل کر دیا جائے۔

میں جس اصول پر بحث کر رہا تھا وہ مختصر ان الفاظ میں بیان کیا جاسکتا ہے۔ اجتماعی خیر کے مطالبات سب پر غالب ہیں۔ زیادہ سے زیادہ اجتماعی خیر پیدا کرنا ہمیشہ ایک فرض ہے۔ قانون انصاف اور قانون خیر طلبی دونوں آخر کا بعض اقسام مشور کی قیمت پر منحصر ہیں۔ خیر طلبی خیر کی قدر و قیمت کی مدعی ہے اور انصاف اشخاص کی قیمت

نصب العینی غایت کے ان پہلوؤں میں کوئی حقیقی یا آخری تصادم نہیں ہے۔ کیونکہ خیر
آخر کار افراد کا خیر ہے۔ خیر میں اشخاص کے قطع نظر کوئی قیمت نہیں ہے، بلکہ حقیقت میں اس کا
وجود ہی نہیں ہے۔ اور اشخاص میں اس خیر کے قطع نظر کوئی قیمت نہیں ہے جس سے
مستفید ہونے کی استعداد ان میں ہے لیکن یہ صحیح ہے کہ بعض افراد کا خیر آخر کار تمام
معاشرے کے خیر میں تخفیف کرنے سے حاصل ہوتا ہے اور انصاف متقاضی ہے کہ ہمارا مقصد
یہ ہونا چاہیے کہ مساوی قابلیت کو مساوی خیر عطا کریں۔ کل افراد کے لیے بعض کی قربانی
کا فتویٰ حقیقت میں اکثریت کے منصفانہ مطالبات سے حاصل ہوتا ہے۔ افراد کی حد سے
زیادہ قربانی ہماری نظر میں غیر منصفانہ معلوم ہوتی ہے خواہ زیادہ سے زیادہ خیر کے حصول
سے اس کی تائید ہی کیوں نہ کی جائے لیکن جب صورت حال یہ ہے تو اس کی وجہ بھی
یہ ہے کہ کل کے مطالبات کی طرح افراد کے مطالبات کا لحاظ اس نصب العینی سیرت
کا ایک جزو ہے جو خود بھی خیر کا اعلیٰ ترین عنصر ہے۔ جب خود انصاف کو جماعت اور
اس کے ہر فرد کے حقیقی خیر کے ایک جزو کی حیثیت سے اپنا مناسب مقام حاصل
ہوتا ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ بحیثیت مجموعی اعلیٰ ترین خیر پیدا کرنا ہمیشہ ایک فرض ہے۔



سردست میرا مقصد یہ نہیں ہے کہ ان نہایت مجرد خیالات کو عملی جامہ پہناؤں۔
یعنی یہ دریافت کر دوں کہ معاشرتی اور سیاسی کردار میں وہ کن نتائج پر دلالت کرتے ہیں۔
بے شبہ ہر سیاسی مسئلہ انجام کار ایک اخلاقیاتی مسئلے کی صورت اختیار کرتا ہے لیکن جس تک
ایک فرد کا فرض ان مسائل سے وابستہ رہے کہ آخری سنزل میں معاشرت انسانی کی
بہترین صورت کیا ہوگی، یا معاشرتی اور سیاسی اعمال کی بدولت اس کے حصول کے ذرائع
کیا ہوں گے، یہ بحث خالص فلسفہ اخلاق کی حدود سے نکل کر معاشرتی اور سیاسی دائرے
میں داخل ہو جاتی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ میں نے جن خیالات پر زور دیا ہے ان سے ثابت
ہو چکا ہوگا کہ کسی منفرد انسان سے ممکن نہیں ہے کہ بغیر کسی کی مدد کے راست اپنی ہی کوششوں
سے بدرجہ غایت منصفانہ تقسیم عمل میں لائے۔ اور نہ یہ ممکن ہے کہ معاشرہ اس کو بلا واسطہ

متحقق کرے۔ بلکہ یہ امر بھی پائید ثبوت کو پہنچ چکا ہوگا کہ کسی قابل قیاس معاشری ترتیب میں ہر جزوی فرد میں خیر کی تقسیم کو محض نصب العین انصاف کے اصول پر مبنی قرار دینا غیر معقول ہے، بغیر اس کے کہ اخلاق کے دوسرے رخ یا پہلو کا لحاظ کیا جائے جس سے عظیم ترین خیر بحیثیت مجموعی کو رواج دینے پر زور دیا جاتا ہے۔ اس لیے اس پس منظر کو کہ ہر فرد اسی قدر خیر سے مستفید ہو جس کا وہ لہجہ اپنی قابلیتوں کے (اوروں کی قابلیتوں کی نسبت سے) مستحق ہے، ایک ایسا نصب العین قرار دینا چاہئے جو ابھی بہت دور ہے اور جس کے قریب تک رسائی کرنا بھی ایک خیالی اور متوائف فی الذات دنیا میں صرف ایک امکان کی بات ہے۔ شاید اکثر فریب پوش حامیان مساوات اس بات کو تسلیم کریں لیکن میں ایسا کرتا ہوں کہ میں نے اس ضرورت کی طرف مزید اشارہ کیا ہے کہ ایک غایت قصویٰ کی حیثیت سے بھی حقیقی مساوات خیر کو نہیں بلکہ تمام بہبود کو ہمارا اولین مقصد بنایا جائے۔ اور میں اعتماد کرتا ہوں کہ میں نے مزید یہ بھی ثابت کیا ہے کہ خود مطمحی انصاف اس طریق عمل کا صحیح طور پر متقاضی ہے۔ کیونکہ ایک ہی مساوات جس کا تحقق براہ راست ممکن ہے وہ مساوات لحاظ ہے۔ اور اوسط منقسمہ مقدار کو گھٹا کر تقسیم میں مساوات پیدا کرنے سے اُنھی لازمی مساوات کی خلاف ورزی ہوگی۔ اگر میں نے دوران بحث میں اتفاق سے اُن دلائل کا جواب دیا ہے جو بعض دفعہ اشتراکیت کی انتہا پسند اقسام کی طرف سے پیش کیا جاتا ہے تو جیسا کہ مجھے اعتماد ہے اس بات کی توضیح میں کوئی فرق نہیں آیا کہ حالت حاضریہ مثلاً سود خواری، نظام توارث، ابرت قیمت میں مبالغہ و غیسرہ کو انصاف کے زیادہ مخفی تحقق کی حیثیت سے حق بجانب قرار دینے کی کوشش کرنا ایک اور زیادہ غیر مستحکم موضوع ہے۔ لیکن یہ کہ موجودہ صورت حالات سے سروسٹ کسی ایسی اصلاح کے قطع نظر جس کا فوری امکان ہے، ہر دوسرے ممکنہ نظام کے مقابلے میں انصاف شکنی کم ہوتی ہو۔ اور جب تک انصاف کا یہ تقاضا ہو کہ ممکنہ اصلاحات کے بغیر ہی معاشرے کی موجودہ ترتیب قائم رہے تو اس کا مطالبہ ہرگز یہ نہیں ہو سکتا کہ

ملہ صبح منوں میں اشتراکیت ماوی اشیاء کی مساوی تقسیم کو مستلزم نہیں ہے لیکن بس اصول کے انتہا پسند حامی کہ آلات پیدائش اور کاروباری کثرت ملکات کے ہاتھ میں ہونے چاہئیں کہ اس نظام بھل کو دولت یا مسرت کی مساوات غائی کے ذریعہ کی حیثیت سے اختیار کر لیتے ہیں۔

حالات پر سے بدتر کر دیے جائیں۔ تاہم موجودہ تقسیمِ دولت اور اس تقسیم میں جس کو عام بہبود کی اغراض کے پیش نظر اولیاتی حیثیت سے درست قرار دیا جاسکے جو عدم توفیق ہے اس کی رو سے اس بات پر زور دیا جاتا ہے کہ ذاتی فرض کا ایک اہم جزو جس کو انصاف ہر فرد کے لیے تجویز کرتا ہے یہ ہونا چاہیے کہ معاشرے کے لیے ایک زیادہ فائدہ بخش نظام تلاش کیا جائے۔ لیکن ہمیں یہ تسلیم کرنے کے لیے تیار رہنا چاہیے کہ مستقبل بعید میں بھی کوئی ایسا نظام تقسیم جو ممکن ہو اور معاشرے کے لیے قرین منفعت بھی مساوات کا لحاظ کے سوا کسی اور مساوات کے خواب کو پورا نہیں کر سکے گا۔

میں نے جس نصبِ امینی انصاف کا خاکہ لکھنے کی کوشش کی ہے وہ فوری سیاسی حقوق کے قابل نہیں ہے۔ اگر میں یہ سوال کروں کہ وہ خانگی اخلاقیات کے دائرے میں کہاں تک بلا واسطہ مل کے قابل ہے تو ایک بڑی بحث چھڑ جائے گی۔ اس سوال سے میرا مقصد یہ دریافت کرنا ہے کہ ہر فرد کے لیے نصبِ امینی انصاف کے اصولوں پر عمل کرنا کہاں تک ممکن ہے، جب تک کہ اس امر کے شخص کا انحصار خود اس پر ہو کہ دنیا کی دولت کا کس قدر حصہ جو اس کو قانوناً حاصل ہو، وہ خود لے اور کس قدر دوسرے افراد یا جماعت کی خدمت کے لیے بخر کرے۔ میں یہاں کس موضوع پر تفصیلی بحث کی کوشش نہیں کر سکتا۔ مجھے فی الحال کسی عملی مسئلے سے نہیں بلکہ ایک خالص نظری مسئلے سے بحث ہے تاہم بعض اوقات خالص نظری احسن دامن سے بھی مناسب یہی ہوتا ہے کہ فلسفیانہ اخلاقیاتی مباحث کے بعض عملی روابط کی طرف اشارہ کیا جائے۔ اور اس لئے مجھے اس فوری احتیاج کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ذرا بھی تال نہیں ہوتا کہ ہم انصاف کے اعلیٰ ترین نصبِ امینی کو خانگی زندگی اور خاص کر شخصی مصارف سے متعلق کریں۔ ظاہر ہے کہ اشیاء کی ایک غیر نصبِ امینی حالت میں اکثر لوگ اُنی طرح عمل کرنے سے قاصر رہتے ہیں جو ایک نصبِ امینی حالت میں اُن کے لیے درست ہے۔ اس بات کے لیے کہ ہر شخص اس دنیا کی اچھی چیزوں میں اپنے لیے صرف اسی قدر حصہ پسند کرے جو اس کو ایک نصبِ امینی انصاف کی رو سے قائم شدہ حکومت میں حاصل ہو سکتا ہے، ایک ایسی بطلالت کی ضرورت ہے جو اس قسم کی مساوات کی رو سے اس حکومت میں شامل نہیں ہوتی۔ اور یہ بعض وقت دوسروں کے حق میں ملکہ

عام معاشرے کے لیے بھی مضرت بخش ثابت ہوگی۔ نیز بعض باتیں ایسی بھی ہیں جن کے لحاظ سے یہ بعض لوگوں کے لیے خلاف مصلحت ہے، اور اکثر حقیقتوں سے ہر شخص کے لیے۔ اس قسم کی کوشش حقیقت میں خود انصاف کو کوئی تقویت نہیں پہنچتی۔ کیونکہ موجودہ حالات میں ایک ایل بیشہ جو صنایع کی حیثیت سے زندگی بسر کرنے پر مجبور ہو خود ایک صنایع سے بھی زیادہ مصائب میں مبتلا ہو جائے گا۔ فی الحال ہمارے لیے ضروری ہے کہ ہر طبقے کی آسائش کے ایک معیار کے تصور کے ساتھ ایک حد تک اتفاق کریں۔ ایک خاص حد تک تو اس قسم کے معیار کو برقرار رکھنا مختلف پیشوں میں قابلیت برقرار رکھنے کے مختلف مطالبات کی رو سے ناگزیر ہے اور کچھ اعلیٰ صنعت، مہارت اور اختراع وغیرہ کے لیے اس معیار کو برقرار رکھنا ضروری ہے جس کو ہم نے حتیٰ کہ ان مقامات میں بھی اجتماعی بیہودے کے لیے ناگزیر پایا تھا جہاں بصورت دیگر نصب العینی انصاف کی ضروریات سے مصالحت پیدا کرنا دشوار ہے لیکن جہاں آسائش کے مختلف معیار موجود ہوں وہاں خورد و نوش، خانہ داری، خدمت، پوشاک، ضیافت اور تفریح جیسے امور میں ایک شخص سے یہ مطالبہ کیا جاتا ہے کہ وہ یا تو اپنی حیثیت کو ملحوظ رکھے یا اپنے طبقے کے رسم و رواج کے ساتھ مطابقت پیدا کرے۔ ورنہ خوف ہے کہ اس کو ایسی صعوبت و مفرقت نصیب ہوگی کہ اس کو کوئی برداشت نہیں کر سکتا، بشرطیکہ ایک مشترک ملکیت میں ان امور کا انتظام ہمارے لیے نصب العینی انصاف کے اصولوں کے مطابق ہو۔ اگر یہ طریقہ فی الجملہ اچھا ہو تو ایک شخص کا اس سے اتفاق کرنا ہمیشہ غلط نہ ہوگا۔ اور کسی سے ایک ایسا طریق عمل اختیار کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا جو اگر عام ہو جائے تو معاشرے کے حق میں مضرت ثابت ہو۔ نیز یہ باور کرنے کے لیے بعض وجوہ موجود ہیں کہ اگر ان نامزد مصارف کو ترک کرنے کی کوشش کی جائے جو اس صورت میں ممکن تھے جب کہ دولت کی تقسیم مساوی ہوئی ہوتی تو یہ معاشرے کے حق میں نقصان دہ ثابت ہوگا۔ تاہم جس کسی کو یقین ہو کہ بعض لوگ اچھی چیزوں سے جس حد تک مستفید ہوتے ہیں اسی حد تک وہ غیر مناسب اور بجا کے خود خلاف انصاف ہے تو اس کا فرض ہے کہ جب بھی ممکن ہو اپنے ذاتی مصارف کو محدود کرنے کی کوشش کرے بشرطیکہ معاشری وظائف کی تکمیل میں رکاوٹ نہ پیدا ہو اور نہ دیگر

اجتماعی عدم سہولتیں صورت پذیر ہوں۔ اس سے ان مسائل کے متعلق جدید اخلاق کی تخلیق میں مشقیدی ہوگی۔ بشرطیکہ ہم خود کو اس امر پر مجبور کرنے کے عادی بنائیں کہ حقیقی مساوات پر قائم شدہ حکومت میں جو حصہ ہمارے لیے مقرر ہوگا اگر اس سے زیادہ بغیر کسی صرفے کے حاصل کرنا ہو تو اس کی نسبت کچھ نہ کچھ بغیر پیش کریں، خواہ اس کی تعویب ہمارے مخصوص معاشری وظیفے سے حاصل ہو، یا ان شرائط سے جو ہماری مخصوص قابلیتوں کے استعمال میں ضروری ہیں، خواہ وہ فطری ہوں یا اکتسابی۔ یا ہماری لذات اور ان کے بالواسطہ اجتماعی اثرات کی اعلیٰ ذہنی یا جمالیاتی قیمت سے یا عدم مساوات اور مسابقت سے بحیثیت اس کے کہ وہ صنعت میں ایک مہج کا کام دیتی ہیں، یا صرف معاشرے کے موجودہ محسوس قوانین کی ضروریات اور رسم و رواج سے، جو مجھے خود غیر ضروری صرفے کو بعض دفعہ دوشروں میں ادنیٰ درجے کا شرف قرار دیتا ہے۔ اگر یہ اغلب ہے کہ کسی ایک طبقے کے میسر آسائش کا اصول ہمیشہ ناگزیر بلکہ ایک حد تک اجتماعی حیثیت سے مفید ثابت ہوگا تو ہمارے فرض ہوگا کہ کم سے کم سب سے اعلیٰ اور سب سے ادنیٰ معیار میں اس وقت جو شدید اختلافات رہنا ہیں، ان کو ایک حد تک دور کرنے کی کوشش کریں! اور جس طبقے کا معیار ہو بلکہ کسی حد تک توازن درجے کو پیش نظر رکھیں جو اس میسر کے جواز کی رو سے ادنیٰ ہونے کے اعلیٰ، بجز اس صورت کے جب کہ یہ معلوم ہو کہ زیادہ صرفے سے خود استفادہ کرنے والے کا خیر یا دوسروں کا معاشری فائدہ بڑا ہوگا۔ بلا خوف تردید کہا جاسکتا ہے کہ متمول ترین طبقوں میں جو میزان مصارف رائج ہے اس سے ان کے اعلیٰ ترین بہبود کو اتنی ہی کم تقویت پہنچتی ہے جتنی کہ غریب ترین طبقوں کو پہنچے گی۔ اگر موجودہ حالات میں اس نوعیت کا رد و صنعت کی حمایت و سرپرستی کے مہج کی حیثیت سے ضروری ہے تو اس کی نفس ضرورت ایک اخلاقی شرط ہے جس کو رفتہ رفتہ رفع کرنے کی کوشش فرض میں داخل ہے۔

ان عام خیالات کو ایک شخص کے فرض سے منسوب کرنے کے لیے ایک لفظ کا اضافہ کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ایسا پایا جاتا ہے کہ ایک فرد کا فرض انصاف و شل ہے (۱) اس کوشش پر کہ سیاسی یا اور ذرائع سے سیاسی اور معاشری تنظیم میں ایسی ترقی و اصلاح عمل میں لائی جائے جو لمبی نظری اس سے زیادہ مکمل مساوات کو مستحق کرے جتنی کہ اس کے موجودہ ماحول میں ممکن ہے، (۲) اس اصول لحاظ مساوی پر کاربند ہونے پر

بلحاظ انفس ربط کے جو انس کو دوسروں سے ہے جس حد تک کہ موجودہ حالات میں اس کا امکان ہو، اور (۳) اُن تمام سیاسی اور معاشرتی تنظیمات کی تنظیم پر جو موجودہ اجتماعی ترتیب میں قائم ہیں، خواہ وہ آخری نصب العین سے کتنے ہی متباہن کیوں نہ ہوں، جس حد تک کہ اس ترتیب میں وہ فرد بحالت موجودہ اپنے اختیاری عمل سے فوراً کسی اصلاح کے ناقابل ہو۔ یہیں آخر کار ہمسام انصاف و خیر طلبی کے فرائض کو موجودہ معاشرتی ادارات اور خاص کر مملکت کے ساتھ وفاداری کے فرض کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ نیز انس فرض و بات داری کی طرف بھی رجوع کرنا چاہیے جس کے سنے جانے اور اسے موجودہ قوانین کے تحت اس کے ہیں جس حد تک کہ اُن میں فرد کے شخصی عمل سے فوری اصلاح کی قابلیت نہ ہو، اور دیگر اُن قوانین کی بجائے اور اس کی طرف خواہ وہ قانوناً نافذ شدہ ہوں یا نہ ہوں یا یہ کہ معاشرتی بہود کے لیے مفید پائے گئے ہوں جیسا کہ میں نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، تمام فرائض ایک حیثیت سے اجتماعی نوعیت کے ہیں، کیونکہ دوسروں کے خیر کا لحاظ کیے بغیر صرف اپنے ہی خیر کو نصب العین نہیں بنایا جاسکتا اور نہ یہ صحیح ہے۔ اور ایک لذتی کے خیال کی رو سے کوئی فرض خالص اجتماعی نوعیت کا نہیں ہے، کیونکہ ہر فرض میں کم و بیش اس خیال سے ترسیم ہوتی ہے کہ افراد اور اجتماعات کا حقیقی خیر لذت سے اعلیٰ تر ہے۔ اعلیٰ ترین مفہوم میں خیر طلبی اور انصاف کی نسبت (اگر ہم اس میں دو رائے بی یا احتیاط انفس کو شامل کر لیں) ہم یہ خیالی کر سکتے ہیں کہ اُن میں اور تمام فضائل داخل ہیں حقیقی انصاف اور حقیقی خیر طلبی کے دو پہلو ہیں، اور اگر ایک کو دوسرے سے الگ کر کے اس پر غور کیا جائے تو یا تو ہر پہلو ناقابلِ فہم ہو جاتا ہے یا کم سے کم اس کے متعلق قطعی طور پر غلط فہمی پیدا ہو جاتی ہے، یعنی اس واحد اور ہمہ گیر فرض کے دو پہلو جو مختلف اقسام خیر کو نیز مطلق میں اُن کی حقیقی ذاتی قدر و قیمت کے تناسب سے ترن دیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس خیر میں وہ متوزع عناصر شامل ہیں جن میں عمومی فضیلت منقسم ہے، اور یہی وہ متحد و فضائل میں جن سے ہم نے پچھلے باب میں بحث کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس بات پر زور دیا جائے گا کہ تمام فضائل کو مصفاہ خیر طلبی کی فضیلت میں قبول کیا جاسکتا ہے، کیونکہ فضیلت اس حقیقت پر زور دیتی ہے کہ حیات کا ایک ہمہ گیر نصب العین ہے، اور اسی کے ذریعے جداگانہ فضائل قابلِ فہم

ہوتی ہیں فیصلہٴ مطلقہ کی وحدت، پر اخلاقیاتی تعلیم میں ضرورت سے زیادہ زور دینا اور جزوی فضائل سے متنازع برتنایا تو عملاً ابہام کی طرف آئال کر دیتا ہے جو انحطاط پا کر اخلاق سے بے اعتنائی (Antinomianism) کی صورت اختیار کر لیتا ہے، یا اگر شکوہ کارانہ کردار کی تفصیلات کی نتیجہ خیز جانچ پر حد سے زیادہ زور دیا جائے تو خیر غائی کی ایک بے حد لذتی ترجمانی کی طرف میلان بڑھا دیتا ہے۔ خیر طلبی پر اس حیثیت سے اصرار کرنا کہ وہ واحد فرض غائی ہے صرف اُسی صورت میں مناسب ہو سکتا ہے جب کہ اس کو اس حیثیت سے پیش کیا جائے کہ اس میں انصاف شامل ہے اور یہ کہ اس کو خیر کے ان تمام غیر لذتی عناصر کا بھی خاص لحاظ ہے جو ان مخصوص فضائل سے تقویت حاصل کرتے اور انہیں پریشکلیں بھی ہیں جن کو خاص ناموں سے منسوب کیا جاتا ہے۔ معاشری فرض کی نسبت جو کچھ کہا گیا ہے اس میں یہ مفروض ہے کہ فرد کے ذاتی خیر کا مناسب لحاظ رکھنا چاہیے، اور جب اس خیر کی غیر لذتی نقطہٴ نظر سے تعبیر کیا جائے تو اُس میں مزاحمت کے علاوہ حب نفس کی لینے لذتی مفہوم میں اپنی ذاتی غرض کے مناسب لحاظ کی کوئی صورتیں شامل ہوں گی۔

۸

انصاف کے موضوع کو ترک کرنے سے پہلے ضرورت اس بات کی معلوم ہوتی ہے کہ اب تک ادارہٴ ملکیت کی نسبت جو کچھ کہا گیا ہے اس میں کچھ اور اضافہ کیا جائے۔ اس باب میں جو اصول بیان کئے گئے ہیں وہ اگر صحیح ہیں تو اس ادارے کے احکام کا فرض ملکیت کی اطاعت کے فرض کا صرف ایک مخصوص پہلو ہے۔ یعنی ایک ایسے فرض کا جو خود بھی اس زیادہ عام ذمہ داری کا ایک جزو ہے کہ اجتماعی بہبود کی شہ رٹ کا احترام کرنا چاہیے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ملکیت کی زیادہ تفصیلی بحث کو بجائے فلسفہٴ اخلاق کے، اس کے محدود معنی میں، سیاسیات سے زیادہ تعلق ہے۔ تاہم اختصار کے ساتھ یہ بتانا مناسب ہو گا کہ ہم کن منوں میں احترام ملکیت کے فرض کو ایک لازمی اور مستقل احترام کی حیثیت سے دیکھ سکتے ہیں اور کن منوں میں نہیں۔ ملکیت کے

موجودہ قوانین کا احترام کرنا فرض میں داخل ہے کیونکہ معاشرتی بہبود کے لیے مادی دولت یا اس سے استفادے کی تقسیم کا کوئی نہ کوئی نظام متفرق ہونا ناگزیر ہے۔ اور موجودہ نظام تمام سابقہ نظامات سے بہتر ہے۔ بہر حال اس کی مخالفت میں انفرادی افسال ایک بہتر نظام کے عاجزانہ قیام میں مزاحمت ثابت ہوں گے یہی خیال معاشرتی بہبود اور اس کی بہترین تقسیم میں موجودہ قانون کی پابندی عائد کرتا ہے ہر اس ممکنہ نئے کی اصلاح و ترقی کو جائز قرار دیتا ہے جس کا ارکان پیدا ہو چکا ہو ملکیت قانون کی تخلیق ہے اور جس چیز کو قانون نے پیدا کیا ہے اس کی وہ آئینہ ترجمہ بھی کر سکتا ہے جیسا کہ اسی میں ہونا آتا ہے۔ ادنیٰ یا حیثیت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پیدائش ملک کے وسائل میں کسی نہ کسی طرح کا مجموعی تھکاف افراد کے متعارض مطالبات میں یکسانی پیدا کرنے کے لیے ذاتی سرمایہ داری کے ایک ممکنہ نظام کے مقابلے میں زیادہ موزوں ہے۔ یہاں یہ فریب کرنے کا موقع نہیں ہے کہ اس قسم کے نظام میں دیگر اور بدتر شرلوں کو شائع کیے بغیر اس کو قائم کرنے کی عظیم الشان عملی دشواریاں کہاں تک ان دشواریوں پر مشتمل ہیں جو اہمیت اشیا میں جلی طور پر داخل ہیں اور کہاں تک ان پر جو خستہ کار قیامیں سختی ہیں۔ آیا تھکاف کی نوعیت انفرادی ہونی چاہیے یا اجتماعی یہ معاشرتی بہبود کے وسائل کا محض ایک ضمنی سوال ہے۔ لیکن اتنا ثابت کیا جاسکتا ہے کہ انفرادی تھکاف کے عوض اجتماعی تھکاف کی کوشش کو خود بہت غایت کی رو سے معین کیا جاتا ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے غایت ایک خاص وضع کی سیرت یا زیادہ صحیح طور پر ایک خاص سیرت کے انسانوں کی ایک مخصوص وضع کی زندگی ہے یا اس کو اپنے اندر شامل کرنی ہے غایت حیات شخصی کا کمال ہے کسی فرد کی کمال زندگی مضارقت یا تنہائی کی زندگی نہیں ہے۔ حیات بدرجہ غایت اجتماعی ہے۔ اور اس کی نیچی ان فعلیتوں پر مشتمل ہے جو دوسروں کی طرح اپنے خیر کو بھی تقویت پہنچاتی ہے لیکن اس کے باوجود حیات ایسی ہونی چاہیے کہ اس میں ایک فرد کو عمل کا موقع مل سکے اور وہ حصول غایات میں کوشاں ہو ان کے وسائل کا انتخاب کرے، اپنی ذاتی فعلیتوں کی رہ نمائی کرے ان کے ثمرات حاصل کرے، اور کامیابی و ناکامی دونوں کے نتائج کا تجربہ کرے حقیقت میں جس زندگی میں یہ سب کچھ شامل نہ ہو وہ اچھی قسم کی انسانی زندگی نہیں کہلا سکتی اور یہ معلوم کرنا دشوار ہے کہ

کس طرح ایک ایسا نظام تقسیم اس غایت پر مبنی ہو سکتا ہے جو اس سے زیادہ انفرادی اور مستقل مادی دولت کے تصرف کی اجازت نہیں دیتا جتنی کہ مکمل اجتماعیت (Collection) سے متوقع ہو۔ لیکن اس قسم کی اجتماعیت سے جس کا مقصد یہ ہے کہ تقسیم مساواتِ ظلم یا قریب تر حیار حاصل کیا جائے جب تک دولت خرچ کرنے میں ایک گونہ آزادی حاصل نہ ہو تب تک وہ انسانی زندگی کے حق میں کارآمد نہیں ہو سکتی اور نہ مصرت بخش ثابت ہو سکتی ہے۔ سسرکاری طور پر پرورش کا اعلیٰ ترین انتظام بھی اس امر کی ضمانت نہیں ہو سکتا کہ دولت کا صحیح مصرف نہ کیا جائے گا جس طرح کہ وہ بچے کو بڑے بڑے سرکاری اداروں میں تعلیم و تربیت اور تشریف و نبی پاتے ہیں اُن بچوں کے مقابلے میں جو اپنے اپنے گھروں پر لڑکھائیاں اور غیر اعلیٰ بخش حالات کے باوجود تعلیم پاتے ہیں اکثر اعلیٰ تدریس (initiation) اور عقل و ذکاوت ناقص ہوتے ہیں اسی طرح ایک ہی ادارے کے تعلیم یافتہ لوگوں کی آبادی حیاتِ انسانی کے اعلیٰ نصب العین کو مستحق نہیں کر سکتی۔ یہ ہو سکتا ہے کہ مردوں اور عورتوں کو بڑے بڑے کارگاہوں میں رکھا جائے اور سرکاری مصارف سے بے تکلف کھانے کھلائے جائیں اور ہر روزانہ کو ملکیت کی جانب سے معتدل اور مہذب و ملائف سے لے کر نہایت مہذب و تفریحوں میں شریک کیا جائے اور وقت اور وقت ان کی تعلیم تیار اور حتیٰ کہ مذہب کے بارے میں بھی ملکیت کی طرف سے مقررہ عقین کی جائے، لیکن یہ سادہ چیزیں نصب العینِ حیاتِ انسانی پیدا کرنے میں کارآمد ثابت نہیں ہو سکتیں بلکہ وہ اگر مفصل ہو تو سیرت میں اصلاح و ترقی نہیں ہو سکتی۔ اور نہ فہم و فراست میں ترقی ہو سکتی ہے جبکہ اُس کے استعمال کا تقاضا موقوف تقریباً مفقود ہو۔ مساوات (initiation) اور انتخاب کی غرض سے یعنی اس بات کے فیصلے کے لیے کہ کیا کرنا چاہیے اور کیا نہ کرنا چاہیے اور بجائے روزمرہ کے مشاغل سوچنے کے اگر ایک طویل مستقبل کے لیے تدابیر اختیار کرنا ہو تو اُس کے لیے گنجائش اور موقع کی ضرورت ہے۔ اور یہ اُس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ نہ صرف فوری ضروریات کے لیے کسی قدر مادی دولت مختص کر دی جائے، بلکہ ساری زندگی کے غور کردہ اور منتخب مقاصد اور اُن لوگوں کے سہو و سکے لیے جن سے اس کو دلچسپی ہو، خرچ کرنے کا اختیار بھی نہ ہو۔ پروفیسر بوسا کے نے فکر کے

اس خط و خال کو بہت نمایاں کیا ہے ہم سے دریافت کیا جائے گا کہ کیا اتنا جاننا کافی نہیں ہے کہ ایک شخص کو وہ سب کچھ حاصل ہو سکتا ہے جو ضروری اور قرین عقل سے ہونے چاہئے۔ اس سے آدمی بچہ بن جاتا ہے۔ انسان کے لیے یہ جاننا لازمی ہے کہ وہ کس چیز کی توقع کر سکتا ہے اور پھر اس بات پر غور کرنا کہ اس کا کیا مصرف نکالا جائے۔ یہ مبادیات (initiation) تجویز اور منشاء کا مسئلہ ہے نہ کہ استفادے کی کمی بیشی کا؛ ممکن ہے کہ پروفیسر بوساںجے کی اس ساری بحث کو نیز اس کو جس کی اصولی حیثیت سے اس مسئلے میں بحث کی گنجائش ہے مجموعی تھک کے ایک اس قدر وسیع مفہوم کے ساتھ مخلوفا کر دیا جائے کہ اس پر غور کرنے کے لیے خود وہ بھی تیار نہ ہو۔ اشتراکیت کو ذاتی ملکیت سے کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ فقط ذاتی سرمائے سے۔ اگر پروفیسر بوساںجے کے اس مطالبے کو کہ ایک ایسے عالم کا وجود ہونا چاہیے جس میں انفرادی انتخاب اور انفرادی ذمہ داری کو آزادی عمل نصیب ہو سکے، زیادہ اعتدال پسند اشتراکی مجوزات کے حق میں جہلک سمجھا جاسکتا ہے تو اس کی وجہ صرف اس قابل اعتراض مفروضے پر مبنی ہوگی کہ ذاتی ملکیت کے لیے غیر محدود و متروکہ اور ذاتی سرمایہ داری لازمی ہے۔ اشتراکیت صرف ان مبنوں میں ذاتی ملکیت کو گوارا کرتی ہے جن میں اس وقت جماعت کے ہر فرد میں نو کو ذاتی جائیداد حاصل ہے۔ ذاتی ملکیت کا مفہوم جواب ہے شاید آئندہ نہ رہے بلکہ بالکل بدل جائے، لیکن پروفیسر بوساںجے کے عام اصول کو کامل طور پر تسلیم کرنا چاہیے تقسیم ملکیت کے ایک صحیح اخلاقی نظام کی اعلیٰ ترین شرط ہے کہ وہ بہترین انفرادی سیرت کی ترقی اور نشوونما میں سب سے زیادہ موزوں ہو۔ اگر ذاتی ملکیت کے ادارے کو کسی نہ کسی صورت میں انفرادی شخصیت کی ترقی کے لیے مستقل طور پر ضروری سمجھا جائے تو ہمیں اس امر پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں کہ اس ادارے کی جو موجودہ حالت ہے (یعنی غیر محدود و مسابقت، غیر محدود و فردانی، غیر محدود و توارث کا اصول) اس میں کس حد تک ترمیم کی جائے کہ آخر کار وہ ایک ایسا نظام قرار پائے جو کسی فرد کے

حق میں اس اخلاقی نصب العین کی ترقی کے لیے سب سے زیادہ مفید ثابت ہوگا جس میں خیر طلبی اور انصاف شامل ہیں۔

۹

میں نے اس باب میں انصاف کے متعلق جو کچھ بحث کی ہے اس کے خلاف (دہنتم کے ضابطے کی طرح جس کو میں نے ایک منہ شکل میں تسلیم کیا ہے) بعض حلقوں میں اعتراض پیدا ہوگا کہ وہ معاشرہ انسانی کی مضمونی نوعیت کو کافی طور پر تسلیم نہ کرنے کا نتیجہ ہے۔ یہاں بے شبہ اس اہم لیکن پامال ضابطے کی بحث کہ معاشرہ ایک عضو ہے ہے پھر مجھے دائرہ سیاست میں داخل کر دے گی۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس اعتراض کا جواب مگر کچھ اس نوعیت کا ہو گا کہ اب تک تو یہ مفروضہ رہا ہے کہ انسان کا فرض اس امر پر مشتمل ہے کہ معاشرے کے ایک عام ممبر وہیں جتنے لے گا تو یا کہ وہ خیر کی ایک خاص مقدار اپنے لیے معین کر سکتا ہے اور ایک اور دوسروں کے لیے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ایک شخص اپنی ذات کو جو فائدہ پہنچاتا ہے اس میں اور اس مفاد میں جو اس سے دوسروں کو پہنچتا ہے کوئی امتیاز نہیں ہو سکتا۔ انسان کا حقیقی خیر زیادہ تر ان فعلیتوں پر منحصر ہے جو بیک وقت میرے ذاتی خیر کا بھی باعث ہوں اور دوسروں کے خیر کا بھی۔ اور اس کے علاوہ ایک انسان کا فرض یہ نہیں ہے کہ مجموعہ خیر میں ایک نام اضافہ کر دے بلکہ معاشری عضو ہے میں اس کی حیثیت کے لحاظ سے جو وظیفہ اس کے لیے مختص ہو اس کو انجام دے۔ ایک انسان عام ممبر وہیں جو اضافہ کرتا ہے اور اس کی جس کیفیت یا کمیت سے خود مستفید ہوتا ہے وہ بالکل ہر دوسرے انسان کی طرح نہیں ہوتا۔ کوئی ترقی یافتہ انتظام اس بات کا یقین نہیں دلا سکتا کہ ایک درزی کو وہی خیر

ملے میں یہاں اس مابعد الطبیعیاتی یا منطقی مسئلے کو زیر بحث نہیں لانا چاہتا کہ عضویت کا مجرور متعلقہ معاشرے پر کس حد تک عائد ہو سکتا ہے۔ بلکہ اس نظریے کے اخلاقیاتی پہلو یا اس کے انطباق پر انحصار رکھوں گا۔

حاصل ہونا چاہیے جو ایک عالم کو حاصل ہے۔ ورزی کا وظیفہ اُس کی قابلیت اور بنا براں اس کے حقیقی خیر کا ایک بڑا حصہ خیالی کے کام و اس سے اپنا فائدہ حاصل کرنے پر مشتمل ہے اور عالم کا فائدہ عالمانہ زندگی بسر کرنے سے ہم عالم کا خیر جو زیادہ تر عالمانہ زندگی بسر کرنے پر مشتمل ہے ورزی کو تقسیم نہیں کئے۔ ساری اجتماعی ترقی اور سارا تہذیب و تمدن ہم ترقی پذیر تفریق پر ولالت کرتے ہیں۔ معاشرے کی نہایت ہی سیدھی سادھی اور بے تکلف حالت میں یہ ممکن ہے کہ مختلف لوگوں کی زندگی باہم بالکل مشابہ ہو۔ یعنی ایک ایسے معاشرے میں جس کی ضروریات نہایت معمولی ہوں اور جس میں ہر عالمہ یا کنبہ اپنی ضروریات آپ پوری کر لے اور ترقی پذیر فرق و امتیاز نہ صرف عدم مشابہت پیدا کرتا ہے بلکہ عدم مساوات بھی۔ زندگی کی مختلف اقسام کسی نقطہ نظر سے مساوی طور پر خوشگوار یا قیمتی نہیں محسوس اور نہ یہ قابل تصور ہے، بجز اُس خیر سکالی کے جو ان تمام میں ظاہر ہو سکتی ہے یعنی ترقی بعض افراد کے غیر معمولی اشیاء پر ولالت کرتی ہے اور بعض کے غیر معمولی فوائد اور تحس پر۔ اس لیے انفرادی بہبود کی مساوات کو مقصد بنانا عام اجتماعی بہبود سے غیر متوافق ہے۔ اور یہ سلسلہ یہاں ختم نہیں ہو جاتا ہے۔ ہر فرد کا حقیقی خیر اُس کے پیشے یا معاشری خدمت کے دائرے کے باہر لازمی طور پر ہر دوسرے فرد کے خیر سے مختلف ہوتا ہے۔ ہر انسان دوسرے سے کم و بیش غیر مشابہ ہے اس لیے اپنی تفریق کے لیے ایک حد تک مختلف قسم کی زندگی چاہتا ہے۔ اور اعلیٰ معاشری ترقی، اعلیٰ استعدادوں، اور شخص متعلقہ کی اعلیٰ ترقی کے ساتھ ساتھ یہ اختلافات بھی بڑھتے جاتے ہیں۔ انفرادی بہبود کو ایک ہی غیر متغیر سطح پر صرف اس طرح لایا جاسکتا ہے کہ تمام افراد کی رفعت کو مٹا دیا جائے۔ اور یہ ب اعلیٰ بہبود کو سرسریست و نابود کرنے کے مرادف ہے۔ کیونکہ اس کا انحصار ایک طرف تو احتیاجات کو لازمی طور پر دوچند کرنے اور ان میں تفریق پیدا کرنے پر ہے اور دوسری طرف انفرادی استعدادوں پر۔ لہذا ہم اس بات پر زور دے سکتے ہیں کہ مجامعہ مساوی کا ضابطہ حتیٰ کہ اُس ترمیم شدہ صورت میں جو ہم نے پیش کی ہے، حقیقی انفرادیت کے نقطہ نظر سے بھی اتنا ہی قابل اعتراض ہے جتنا کہ معاشری عضویت کے اعتبار سے ہے۔

لیکن عملی نقطہ نظر سے ان لحاظات کی انتہائی اہمیت میں کسی کو شبہ نہیں ہوتا۔ یہ تمام اجتماعی (collectivist) نظامات کی راہ میں شدید وجہ اختلاف اور دشواری پیدا کرنے کا باعث ہوتے ہیں اور اجتماعی (collectivist) نصب العین کے فوری تحقق کی ہر خام کوشش کے حق میں مطلقاً ہلکا ہیں۔ ایک فوری اجتماعیت کے یہ معنی ہوں گے کہ نہ صرف مادی شرائط بلکہ اوضاع حیات اور نصب العینوں کو اس سطح تک گھٹا دیا جائے جو عام پسند ہو۔ اور یہ ہمیشہ اشتراکیت کے ان نظامات کے حق میں ہلکا ثابت ہوں گے جن کا مقصد مادی شرائط کو مطلقاً یکساں سطح پر لانا، اور تعلیم و تربیت، تہذیب و شائستگی، اوضاع حیات، اور کام کے کیف و کم کے تمام فروق کو مٹا دینا ہے۔ جو اشتراکیت ہر شخص مثلاً اطباء، علما اور مخترعین سے روزانہ جیسے اچھے دست و درزی کا کام لینا چاہے وہ بربریت کی طرف مائل ہوگی۔ لیکن مجھے یہاں یہ استدلال کرنا پڑتا ہے کہ میں نے ہتھم کے اصول کی جو تاویل کی ہے اس کی رو سے ان حواقب و نتائج کے خلاف کافی حفاظت و عینیت ہو جاتی ہے۔ میں نے جس چیز کی تائید میں بحث کی ہے وہ صرف مساوات لحاظ ہے اور شرائط کی مساوات مطلقہ عام ہوگی کی تکلیف پر دلالت کرتی ہے، جو معاشرے کے تمام ارکان یا ان کی اکثریت کے خیر کے منافی ہے، اور اس لیے اس اصول کی رو سے بھی وہ ناپسندیدہ ہے۔ اس کے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ - اور دوسرے مقامات میں) بہت زور دیا ہے، لیکن مبالغے سے کام لیا ہے، حالانکہ وہ ان لوگوں میں شامل نہیں ہے جو اجتماعی عقوبے کے تصور پر زیادہ زور دیتے ہیں۔ اس بنا پر اس نے اشتراکیت کے خلاف اپنی پُر زور تحریات میں شروع سے آخر تک ایک آگ لگا رکھی ہے۔ تنقید کے طور پر میں صرف اتنا اضافہ کر دوں گا کہ میں نے حق میں جو کچھ بیان کیا ہے اس پر صرف ان خیالات کا اضافہ کیا جائے گا: (۱) ایک جی قسم کی اشتراکیت جس پر وہ غور و فکر کرتا ہے بظاہر وہ معلوم ہوتی ہے جو شرائط کی مساوات مطلقہ کو اپنا مقصد بنائی ہوئی ہے (۲) اس کا غیر فانی نہ تو لذت ہے اور نہ ہی ہجو و ملکہ زیادہ سے زیادہ توانائی بولڈت و اہم کے زیادہ سے زیادہ نشیب و فراز سے مائل ہوتی ہے۔ پیکاریات اس کے نزدیک ایک ذریعہ نہیں بلکہ مقصد حیات قرار پاتی ہے (۳) کچھ آئندہ کتاب دوسری باب کا آخر) (۴) اس کے لیے قدرے فلسفہ و امتیاز کی اس سے زیادہ ضرورت ہے جتنی کہ نصب العین کی موجودگی زیادہ سے زیادہ اہم تر جانی کے لیے ہے۔ یہ بے شک درست ہے کہ الفاظ ہی بہت زیادہ وقابلیت کی اعلیٰ ترقی کے لیے کسی قدر آزادی کی ضرورت ہے اور ہر آزادی جس کی قدر عدم مساوات والا ختم ہے، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نیک و نیکو کی بجائے نیک و نیکو کی

علاوہ میں نے اعلیٰ قسم کے یہود کے اعلیٰ حقوق کو تسلیم کر لیا ہے۔ اور بنابر آں اُس اعلیٰ انسان کو بھی تسلیم کر لیا ہے جو اس سے مستفید ہونے کے قابل ہے۔ میں نے صرف اس بات پر زور دیا ہے کہ اعلیٰ انسان کے مطالبات کی انہیں بھی اوروں کے مطالبات کے مناسب لحاظ سے کرنا چاہیئے، خواہ وہ انسان ادنیٰ درجے کے ہوں یا اعلیٰ درجے کے اگر کوئی شخص بعض اعلیٰ انسانوں کی اعلیٰ ترین ترقی کو اس طرح متعصب قرار دینا چاہے کہ گویا اس کے مقابلے میں عام فضیلت و سعادت کی عظیم الشان متادیر قابل نظر انداز ہیں، تو میری رائے میں اس خیال سے صحت بخش اخلاقی شعور کے حقیقی فیصلے کی غلط ترجمانی ہوگی۔ لیکن اگر ہم یہ فرض کریں کہ وہ تقابلی قیمت کے احکام میں حق بجانب تھا تو یہ بات اصول لحاظ مساوی کے باطل مطابق ہوگی۔ لیکن اگر اس اعتراض کے معاشری پہلو کی طرف توجہ کرتے ہوئے اس خیال کے اظہار سے کہ میری رائے انسانی معاشرت کی عضوی نوعیت سے غیر متوافق ہے یہ مراد ہو کہ معاشرت انسانی کو ایک ایسا خیر حاصل ہے جو ان افراد کے خیر سے متاثر ہے جن پر معاشرہ مشتمل ہے اور اگر معاشرے کے اس خیر یا ترقی کو ایک قسم کا وہی ویوتا بنا لیا جائے جس پر ہزاروں انسانوں کو جمعیت چڑھانا ہے، تو میں صرف اتنا جواب دوں گا کہ یہ خیال مجھے محض خرافات معلوم ہوتا ہے، یعنی ایک عالم گیر دھم و دوسو اس جو اکثر اُس حماقت و بدنظمی کا ذمہ دار ہے جس سے دنیا کے اکثر معاملات انجام پاتے ہیں لیکن بعض وقت ایک فلسفی سے جو غلطی ہوتی ہے وہ نیک نیتی پر مبنی ہوتی ہے۔ جب اس کو علمی سیاسیات میں متعلق کیا جائے تو معاشری عنصریت کے مقاصد کی بابت یہ مبہم گفتگو اس مفروضے کی حامل ہوتی ہے کہ معاشرے کی تنظیم اس طرح عمل میں لانی چاہیے کہ اس سے ایک محدود طبقہ کو زیادہ سے زیادہ فائدہ حاصل ہو جو حقیقت میں وہ حصہ ہے جو تمام اچھی چیزوں میں زبردست کو حاصل ہوتا ہے، اور یہ کہ جو لوگ اس انتظام کو زیر و زبر کرنے کی جھکی دیں

لے بٹل نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ بعض مثالوں میں ایک انسان، نیشے کے انسان کال (übermensch) کی طرح، اپنے آپ کو درجہ اہم شخصیت قرار دے سکتا ہے۔ اس لیے میرے خیال میں خیر و شر کی انداز ادنیٰ کے لیے اعلیٰ کی قربانی پر دلائل کرے گا، خواہ وہ ایک فرد کو اپنی زندگی کے اندر ہی کیوں نہ ہو۔

ان کے سینوں کو فوٹو گریوں سے جھپٹنی کر دینا چاہیے۔ علمی اعتبار سے جس کسی کو یہ حاصل ہو اس کے کیا سمجھنے۔ پریشیا کا موجودہ کلیسائی اور ملکی دستور اس تصور کی آخری اور اعلیٰ ترین مثال ہے۔

کوئی خیر ایسا نہیں ہے جو کسی فرد یا افراد کا خیر نہ ہو، اگرچہ بے شبہ یہ خیر معاشری ہستیوں کا خیر ہے جو اپنے ساتھیوں کے بہبود میں دلچسپی لیتی ہیں اور اجتماعی نظام میں اپنی مخصوص حیثیت رکھتی ہیں۔ ایک فاکرا نہ اخلاقی شعور کا حیرت انگیز کم ہے کہ ہم اس اچھی زندگی کا زیادہ سے زیادہ افراد کے لیے بڑے سے بڑا حصہ حاصل کریں۔ بے شبہ یہ صحیح ہے کہ جب یہ ذیلی سوال پیدا ہو کہ افراد کی بڑی سے بڑی تعداد اچھی زندگی سے کس طرح بہرہ مند ہو سکتی ہے تو ہم پر لازم ہو جاتا ہے کہ معاشرے کے ان تمام خصوصیات کو ذہن نشین کریں جن پر یہ اصول کو معاشرہ ایک عضو یہ ہے ضرور دیتا ہے یعنی اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص کا فائدہ لازمی طور پر دوسرے کے نقصان کے مرادف نہیں ہے۔ ایک فرد اپنا حقیقی خیر معاشری وظائف کو پورا کر کے حاصل کرتا ہے اور معاشری وظائف متنوع ہیں۔ ایک شخص کے خیر اور اس کے وظائف میں لازمی ربط ہے اور کئی حیثیتوں سے فرق و امتیاز کی شدت معاشری ارتقاء کی ایک علامت اور شرط قرار پاتی ہے۔ حیات معاشری میں ایک مسلسل نشو و نما جاری ہے اور اس میں صرف تدریجی اصلاح ممکن ہے۔ نیز مقبوضی بہت آزادی تمام اعلیٰ بہبود کی شرط ہے، اور ہر آزادی عدم مساوات کی حامل ہے اور آخر میں یہ کہ یہ اصول موضوعہ جس نصب العین کو پیش کرتا ہے اس کو اپنا مطمح نظر بنانا ہمارا فرض ہے، لیکن کبھی اس کا تحقق کمال ممکن نہیں۔ ان خیالات کی مزید توضیح ایک اور باب میں آئے گی جس کا عنوان 'پیشہ' ہے لیکن ان تمام باتوں سے ہمارے اس اصول میں ترمیم کی ضرورت نہیں پیدا ہوتی کہ انصاف ہر شخص کے مناسب حصہ خیر کی تقسیم پر مشتمل ہے جس حد تک کہ وہ انسانی بہود کے ذریعے سے حاصل ہو یا قابل اصلاح ہو۔ انصاف کے مسائل پر ہم اس وقت تک غور نہیں کر سکتے جب تک کہ یہ نہ فرض کر لیا جائے کہ خیر ایک قابل تقسیم شے ہے۔ یہ مفروضہ تمام فاکرا نہ نظریات کی طرح ایک خاصی تجزیہ پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن اس میں کسی طرح بھی یہ مضمر نہیں ہے کہ ہم سچ معیاس کرتے ہیں کہ انسانی بہبود یا خیر مغزیات کے

لیک کا ایک قابل لمس دہ ہے جس کو ہم وجدانی شعور اخلاق کی مرتب کردہ فہرست مقادیر کے مطابق تقاضوں میں ترش کر تنظیم کر دیں۔ بلکہ اس کا صرف یہ مطلب ہے کہ معاشرہ میں عضویت مخصوص فی لذات نہیں ہے بلکہ وہ افراد انسان کے خیر کا ایک ذریعہ ہے اور ان میں سے ہر فرد کے ساتھ حتی الامکان اس کی انفرادی قیمت کے مطابق سلوک کرنا چاہیے۔

انصاف علی بحث کو مکمل کرنے کے لیے ابھی ہمیں ایک اور مسئلہ میں مسئلہ و عقوبت سے دوچار ہونا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ کس مفہوم میں ایک شخص کا اپنے ذاتی تعلقات اور ایک جماعت کے رکن کی حیثیت سے یہ فرض ہے کہ وہ سروس سے مستحق ہو کر نیکی کا صلہ عطا کرنے کو اپنا مسلح نظر بنائے۔ اب یہ دریافت کرنا باقی رہ جاتا ہے کہ کس اعتبار سے اور کن اسباب کی بنا پر بدی کی سزا دینا ہمارا فرض ہے؟

رینوویے کے تصور انصاف پر تعلیق

میر رینوویے (M. Renouvier) نے اپنی کتاب علم اخلاق میں جو حقیقی مسائل اخلاقیات سے بحث کرنے کی حالیہ زمانے میں سب سے اہم اور سنجیدہ کوشش ہے تمام نیکی یا کم سے کم صحیح معنی میں اخلاقی ذمہ داری کو انصاف میں تحویل کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس نے اپنی عمارت کی بنیاد کانٹ کے اس اصول کی چٹان پر رکھتے ہوئے کہ انصاف ان شرائط کو پیش کرتا ہے جن کی رو سے ایک فرد کی آزادی اپنے اصلی غایت کے حصول کے مواقع، تمام افراد کی مماثل آزادی کے مطابق ہے، اس سے

۱۔ اگر دستور اور حکومت کی تمام ترقی یافتہ کلیں افراد کے بہبود پر منتج نہ ہوں تو ان کا قلعہ کوئی مقصد نہیں پہنچا
(Sigwart Vorlesagen der Ethik) اس قدر شہور اور واضح خیال کو نقل کرنے کی ضرورت نہ ہوتی
بہزاس کے کہ یہ ثابت کیا جائے کہ اجتماعی عضویت کے متعلق خیال آفاقی متنازع حیثیت رکھنے والے فلاسفہ میں مفقود نہیں ہے۔ سلفہ اشاعت ۱۹۱۹ء۔

ان تمام سخت ، فرائض کو مستبظ کرنے کی کوشش کی ہے جو ایک انسان کی طرف سے دوسرے پر عائد ہوتے ہیں۔ لیکن یہ مسلم ہے کہ ان فرائض کی تکمیل معاشرے کی ایک نصب العین سی حالت یعنی حالت امن (etat de paix) ہی میں ممکن ہے۔ یہ فرائض انشیا کی ایک ایسی حالت کو فرض کرتے ہیں جس میں ہر شخص خود اپنے اور دیگر تمام افراد کے متعلق اپنا فرض ادا کرنے کے لیے مساوی طور پر آمادہ ہے۔ دوسرے افراد جب اپنی ذمہ داریوں سے غافل ہو جائیں تو حق برداشت اس بات کی اجازت دیتا ہے کہ اگر دوسروں کی آزادی انصاف کی حدود سے متجاوز ہو جائے (جس میں مملکت کا ظلم و تشدد بھی شامل ہے) تو اس میں مداخلت کی جائے۔ لیکن ایسا ایسی خیر طلبی کی گنجائش پرست و باقی رہتی ہے جو خود ان حدود سے آگے نکل جائے۔ مگر اس خیر خواہی کو صرف ایک فرض قرار دیا جاسکتا ہے جس حد تک کہ وہ ایک شخص کے اپنے فرض کی حیثیت سے پیدا ہو۔ یعنی ایک شخص کی اخلاقی ترقی اور جذبات خیرخواہی کے نشو و نما کی حیثیت سے اسلئے اخلاقیات کا جو مجموعہ قوانین موجودہ حالت جنگ (etat de guerre) کے لیے موزوں ہو وہ انصاف کے فرائض کی طرح صحیح علمی اصول کی شکل میں بیان کر نیکی قابل نہیں ہے۔ میں اعتراف کرتا ہوں کہ ایک حد تک اس اساس پر ہمارے اخلاقی تصورات کی صحیح تحلیل ممکن ہے۔ یہم ریٹو و پیس کی تصنیف کانٹ کی صورت (fomalism) پر محمول اور متوافق فی الذات نظام کی حیثیت سے اضافہ کرنے کی سب سے فاضلانہ کوشش ہے۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس پر حسب ذیل اعتراضات وارد ہوتے ہیں: (۱) دوسروں کی آزادی کے احترام کا فرض ایک آخری اور خود اختیاری فرض نہیں ہے، بلکہ وہ دوسروں کے خیر کی قیمت سے استخراج ہو سکتا ہے۔ ایک خاص قسم کی آزادی ہی جو ہر دیکھی لازمی شرط ہے، لیکن وہ خود وجود پر مشتمل نہیں ہے۔ یہ جو وہ کے عوض آزادی کو اپنا مقصد بنانا سب محض خلاف عقل معلوم ہوتا ہے۔ (۲) جب یہ صورت حال ہے تو وہ متحدہ بغیر موجودہ معلوم ہوتی ہے جو ریٹو و پیس اس تعاون پر عائد کرتا ہے جس کا ایک شخص دوسرے سے متوقع ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہنا کہ مداخلت سے باز رہنا انسان کا فرض ہے، لیکن اس پر واجب نہیں ہے کہ دوسروں کے حقیقی خیر کے تحقق میں ان کی مدد کرے۔

(۳) ہم کامل انسانیت اور اخلاقی اعتبار سے ایک مکمل معاشرے کی صرف اس قدر ادھوری تصویر قائم کر سکتے ہیں کہ بنا برآں یہ کوشش بے سود ہے کہ ان مفروضات کی تفصیلات بیان کی جائیں جو مکمل حالت میں ایک شخص پر دوسرے کے متعلق عائد ہو سکتے ہیں۔ اس کوشش میں جس قدر وحییت کا امکان ہے وہ اخلاق کے بجائے قانون سے متعلق معلوم ہوتی ہے۔ (۴) جب منصف جائداد کے مسئلے پر تنقیدی نظر ڈالتا ہے تو اس امر کے اعتراف پر مجبور ہو جاتا ہے کہ جائداد کے وہ اولیائی حقوق (جو اصل میں لاکھ کی رو سے پہلے قابض کے مقدس حقوق ہیں) جو اس کے ادعائے کی رو سے ہر شخص کی آزادی کے لیے لازمی ہیں خود ہی مابہیت اشیاء کی حیثیت سے (نہ کہ دوسروں کی نا انصافی کے نتیجے کے طور پر) دوسروں کی آزادی پر ناجائز قیود عاید کرتے ہیں۔ اس لیے اس کے اولیائی اخلاق نہ تو نصب العین معاشرے کے قابل ہیں اور نہ خود متوافق فی الذات۔ (۵) بنا برآں علی نقطہ نظر سے تو اس سے زیادہ سہولت اس میں ہے کہ اس انصاف کو جو حالت صلح (Etat de paix) کے لیے مناسب ہے اور ان قیود کو جو (Etat de guerre) کی طرف سے عاید ہوتے ہیں اس عام فرض میں تحول کر دیا جائے کہ حالات واقعی کے تحت جہاں تک ممکن ہے ہر شخص کے خیر کو اس کی اپنی ذاتی قدر و قیمت کی مناسبت سے تقویت پہنچانی چاہیے۔ میرا عقیدہ ہے کہ جب اس تمام تنقیدی مواد کو اس کے غیر بوجہ اور اعتقادی لواحق سے پاک کر لیا جائے تو اس کی تہہ میں صرف اتنی ہی حقیقت باقی رہ جاتی ہے کہ فرض سے زائد افعال کے تصور کی بحث کے لیے جس کی ایم رینوویے (M. Renouvier's) نے اپنے نظام میں بڑے شد و مد کے ساتھ ضرورت جنکائی ہے ناظر ہماری دوسری کتاب کے باب 'پیشہ' کی طرف رجوع کرے۔

باب

منرا اور معافی

۱

ایک زمانہ وہ تعجب کہ یہ تصور کہ خون کا بدلہ خون ہے اس قدر راسخ اور اس درجہ عام تھا کہ ارادی اور غیر ارادی افعال قتل میں قریباً کوئی امتیاز نہیں کیا جاتا تھا۔ قدیم قانون میں ابتدائی انسان کی اس مہر جن جبلت کی مثالیں کثرت سے ملتی ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ توہیت کی پہلی تاریخ کتابوں کے مقنن نے شہروں کے اطراف شہر پناہ تعمیر کر کے بلا دامن کا زوان قانم کیا تھا اور انتقام کے عمل و اثر کو محدود کرنے کی کوشش کی تھی۔ ان شہروں کی فسیلین غیر ارادی قتل کے مرتکب کو پناہ دیتی اور انتقام لینے والے کے تعاقب سے محفوظ رکھتی تھیں۔ ہم ارادی اور غیر ارادی قتل کے اندر یہی عدم امتیاز مذہبی قانون کے عجیب و غریب تصورات میں (جو غالباً نظری حیثیت سے اب تک ہم میں رائج ہیں) پاتے ہیں۔ اس قانون کی رو سے مقدس انخاص اور مقدس مقامات کی بے حرمتی بالکل بے ارادہ خونریزی سے بھی ہو جاتی ہے لیکن نہایت شدید اور ظالمانہ زور و کوب اور تعدی سے جس کے اندر خوں نہ نکلے ان کی حرمت کچھ اثر نہیں پڑتا تھا۔ ہم ڈیوڈنڈ (deodand) کے قدیم قانون میں بھی یہی عجیب و غریب وہم پرستانہ رسوم پاتے ہیں جو کسی زمانے میں

منصیب بھی تھے۔ اس قانون کا منشاء یہ تھا کہ اگر نہایت معمولی اتفاق سے بھی ایک غیر ذی روح سے یا ایک حیوان کسی انسان کی موت کا باعث ہوتا تھا تو اس کو گرفتار کر کے تباہ و برباد یا ہلاک کر دیا جاتا تھا۔ چنانچہ جس گھوڑے پر سے سوار گر کر ہلاک ہوتا یا جس کشتی میں سے ایک شخص کو درغیر غرقاب ہو جاتا وہ بھی اس حیرت انگیز عقابانی انصاف کی رو سے مستوجب سزا قرار پاتی تھی۔ موجودہ زمانے میں قدیمی دنیا کے ان خام خیالات کی چیخ پکار کو کہ خون کا بدلہ خون ہے کو فی نہیں سنتا۔ لیکن غالباً اسی ابتدا کی تصویر کی زیادہ لطیف صورت اس نظریے میں باقی ہے کہ سزا کا اسی مقصد انتقام ہے۔ ایک شخص خطا کا مرتکب ہوا ہے، بنا برآں، جیسا کہ خیال ظاہر کیا جاتا ہے، اُس کو محض اسی وجہ سے سزا ملنی چاہئے کہ کیا جاتا ہے خود ایک مقصد ہے اور وہ اپنے سے الگ کسی مقصد کا ذریعہ نہیں سزا کی نظر ارضی پر ہوتی ہے نہ کہ مستقبل پر۔ اگر مجرم کو اذیت پہنچائی جائے تو، ایک پراسرار طریقے سے اُس کے جرم کی معصیت و فعل جاتی ہے مادہ یہ واضح رہے کہ نام نہ اعمال کی سیاسی مثالیں اس کو منسوخ کرنے کو ہر اُس اثر سے بے تعلق سمجھا جاتا ہے جو جسمانی یا دماغی تکلیف سے عذاب پانے والے شخص پر مرتب ہوتا ہے۔ کیونکہ ہم جیسے ہی اُس اثر پر زور دینے لگیں جو سزا کی بدولت عذاب پانے والے کی روح پر مرتب ہوگا تو نظریہ حقوقیت کو ترک کر کے اصلاحی یا امتناعی نظریے کو اختیار کرنا پڑتا ہے۔ یہاں کا بٹل کی مشہور عبارت نقل کی جاتی ہے :-

’عدالتی سزا دوسرے خیر کے محض ایک ذریعے کی حیثیت سے ہرگز نہیں دی جاسکتی۔ خواہ یہ سزا ایک مجرم کے لیے تجویز کی جائے یا ایک مدنی معاشرے کے لیے، اس کو بہر حال صرف اس لیے مانگ کرنا چاہیے کہ جس فرد پر سزا عائد کی جا رہی ہے اُس نے جرم کا ارتکاب کیا ہے۔ قانون فوجداری ایک اطلاقی حکم ہے اور لعنت ہے اس پر جو افادیت کی پرچی راہ سے اس لیے دے دے گزر جائے کہ اُس کو دجی سزائی زد سے یا اس کی ضروری تدابیر سے بچنے کا موقع ہاتھ آئے،‘

وہ قانونِ شل بالشل کی حمایت اس حیثیت سے کرتا ہے کہ جرم کی سزا مقرر کرنے کا یہی ایک عاوانہ اصول ہے۔ اور یہ اس کا مشہور قول ہے کہ 'اگر کسی مدنی معاشرے نے تمام ارکان کے اتفاق سے اپنی تحلیل کا فیصلہ کر لیا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ امتناعی اغراض کے لیے سزائی کوئی ضرورت ہی باقی نہ رہے گی'، تو اس کے باوجود اس معاشرے کا جو آخری قائل قید خانے میں بند ہو اس کو بھی اس قرار داد کے منظور ہونے سے قبل پچاسی دسے دینی چاہیے، یہ

موجودہ زمانہ کے اکابر فلاسفہ نے جو نظریہ عقابانی پیش کیا ہے وہ ہمارے سامنے ہے اور اب بھی جرمنی، انگلستان اور امریکا کے فلاسفہ اور فلسفی متفقین اس کے حامی ہیں بلکہ لیکن جدید ترین انسان کے حق میں خواہ وہ شور می طور پر اس نظریے کو ترک کر چکا ہو یا نہ ہو بہر حال اس خیال کا اثر عدل انسانی کے ان تصورات پر بہت کم پڑا ہے۔ اگر وہ اب بھی خوف ہے کہ وہ عوام کے ان تصورات پر سیاہ پر چھائیں ڈال رہا ہے کہ آخرت میں عذاب ضرور ملنے والا ہے۔

جس نظریے کے صدق یا کذب کا فیصلہ ہر شخص کے اپنے شعور و اخلاق پر منحصر ہو اس کے خلاف محبت کرنا دشوار ہے، یعنی اس آسان سے سوال کے جواب کے خلاف کہ آیا وہ اپنے بہترین لمحوں میں اس پر اسرارِ بقائے کو محسوس کرتا ہے یا نہیں کہ اخلاقی جرم کی سزا جسمانی مصوبت سے ملنی چاہیے۔ کوئی سمجھ دار انسان اس بات سے انکار نہیں کرے گا کہ غلط کاری کے مشابہے سے خصوصاً جب کہ وہ بے رحمی اور ظلم کی صورت اختیار کرے صحیح دماغوں میں ایک شدید غصے کی عطوفت پیدا ہو جاتی ہے اور وہ اس کو صحیح اور متقول سمجھتا ہے کہ تمام قانونی حیثیتوں سے اس عطوفت کی کٹھنٹی ہو۔ لیکن اس کی وجہ صرف یہ ہے، جیسا کہ تجربہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ مجرموں کو

۱۔ کتاب مذکور الصدر ص ۱۹

۲۔ ہیکل کے متعلق عام طور پر یہ سمجھا جا رہا ہے کہ وہ عقابانی نظریے کا حامی ہے۔ ڈاکٹر میک ٹیگارت (Dr. Mc Taggart) (ہیکل کا نظریہ سزا، جو بین الاقوامی رسائل اخلاقیات جلد ۶، مئی جولائی ۱۹۰۹ء میں شائع ہوا ہے) نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ ایک غلط فہمی ہے۔ ڈاکٹر میک ٹیگارت کا اپنا خیال خواہ وہ دراصل ہیکل کا خیال ہو یا نہ ہو زیادہ تر وہی ہے جس پر میں بحث کر رہا ہوں۔

اذیت پہنچانا اصلاح کا ایک نہایت موثر اور بعض مثالوں میں یہی ایک موثر طریقہ ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیا اس کے اثرات کے قطع نظر محض تفسیر کی خاطر تفسیر دینے کے فعل میں کوئی اخلاقی مسئولیت ہے۔ اگر ایک جرم کا ارتکاب کیا گیا ہے، مثلاً ایک وحشیانہ تشدد سے کام لیا گیا ہے، تو اس فعل کے ارتکاب سے دنیا میں دو گونہ شریدا ہووا۔ مظلوم کو ایک خاص مقدار میں جسمانی الم پہنچا، اور ظالم کی روح میں اس شرنے آلودگی پیدا کر دی۔ کیا ایک تیسرے شر کے اضافے سے یسے سزا یافتہ مجرم کی تکلیف سے صورت حال بہتر ہو جائے گی جس سے اس کو خلاف مفروضہ کوئی اخلاقی فائدہ نہ پہنچے؟ اگر جیسا کہ بعض دفعہ دشمن انسان دوست خیال کرتے ہیں، تمام سزاکر بلا واسطہ اثر، بشرطیکہ حقیقی معنی میں سزا ہو، یہ ہوگا کہ خالص اور غیر خالصوں میں اسی جرم کے اعادے کی زبردست خواہش پیدا ہو جاتی، یعنی اگر ہمارے قید خانوں میں اچھی غذا، پر لطف صحبت، خارجی دنیا سے آزادانہ راہ و رسم، خوشام آواز استہ تہ خانے، بے حد فرصت اور سیر و تفریح کے مختلف ساز و سامان بہ نسبت تہ سائی، چوبی فرش اور تہرین و تفریح کے لیے فنی اعتبار سے تنگ احاطوں کے زیادہ اسنادوی اور اصلاحی کیفیت رکھتے تو کانٹ کے کتنے شاگرد اس بات میں واقعی اپنے استاد کے ہم خیال ہوتے کہ تکلیف وہ سزاؤں کے طریقے کے متعلق ہمارے موجودہ نظام کے لیے درجہ واری انعامات کے انہیں دوستوں کو ممنوع قرار دیں؟

شاید اس بارے میں کہ سزا کے عقاب کی نظر سے یہ کوہ ساری عدالتوں کے حقیقی عمل درآمد یا عدالتی نظم و نسق کے کسی ممکنہ نظام سے متوافق نہیں کیا جاسکتا ہمارے اطمینان کا نہایت آسان طریقہ یہ ہوگا کہ اس ترمیم پر غور کیا جائے جو مسٹر براؤٹ نے پیش کی ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ مسٹر براؤٹ نے مختلف جرائم کے اخلاقی اور قانونی پہلوؤں میں نمایاں عدم مناسبت سے اس قدر متاثر ہو گئے کہ حقیقت میں انہوں نے اسی اصول کو ترک کر دیا ہے کہ سزا کی مقصد ارجرم کی مقدار کے مطابق ہونی چاہیے، حالانکہ وہ اب بھی اسی بات پر قائم ہیں کہ سزاعام طور پر گزشتہ معصیت کی رو سے جائز ہوتی ہے نہ کہ آئندہ کے افادے کے لحاظ سے۔

یہیں سزا اس لیے ملتی ہے کہ ہم افس کے مستحق ہوتے ہیں، ورنہ سزا کی

کوئی اور وجہ نہ ہو سکتی۔ اور اگر بجز اس کے کہ خطانے سزا کا مستحق بنا دیا ہے کسی اور وجہ سے سزا عائد کی جائے تو وہ شدید بد اخلاقی، سخت نا انصافی اور نفرت انگیز جرم پر مشتمل ہوگی نہ کہ ان چیزوں پر جن کی وہ مدعی ہے۔ ہم چاہیں جو خیال ملحوظ رکھیں (یعنی ہماری اپنی سہولتیں معاشرے کا خیر اور خاطر کی خاطر) لیکن اگر ہم ان پر عمل کرنے سے قاصر رہے تو ہم احمق بلکہ احمق سے بھی زیادہ بدتر ہیں۔ جب ہمیں ایک دفعہ سزا دی کا حق حاصل ہو گیا تو مفید اور خوشگوار صورت کے اعتبار سے سزائیں ترسیم ہو سکتی ہے، لیکن ان امور کو نفس معاملہ سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔ وہ ہیں سزا دی کا حق نہیں دے سکتے اور نہ کوئی اور چیز دے سکتی ہے بجز مجرمانہ تصور کے۔ سو فطانت اور عاطفیت (Sentimentalism) کے وجود اور ان کے خلاف خود ساختہ روشن خیالی کے قریباً تمام مجھوٹے کے ہوتے ہوئے ہماری قوم آج تک اسی کی قائل رہی ہے کہ سزا محض سزا کی خاطر دینی جانی ہے، وغیرہ۔

۱۔ (Ethical Studies) سلسلہ ۲۵-۲۶۔ ایک مضمون میں جو اخلاقیات کے بنیاتی مسائل رسالے میں سزا کے متعلق بعض خیالات کے عنوان سے جو بجلد ۶ سلسلہ ۲۹ جلد ۱ میں شائع ہوا تھا) مشرباڈے اپنے متعلق اس خیال کی اشاعت کے خلاف احتجاج کرتے ہیں کہ سزا تکلیف اور عذاب پہنچانے کے لیے دی جاتی ہے اسی رسالے میں ایک اور مضمون کی طرف اشارہ کرتے ہوئے جس کو اس باب میں کم بوش دہرایا گیا ہے مشرباڈے کہتے ہیں: 'معلوم ایسا ہوتا ہے کہ مشرباڈے اس خیال کے مطابق غلط فہمی کا شکار ہیں جس پر وہ حملہ کر رہے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ سزا کے وجدانی نظریے کا حامی ہوں جس سے (جہاں تک کہ میں اندازہ کر سکتا ہوں) ان کی مراد ایک ایسے خیال سے ہے جو ایک علیحدہ تجربہ پر مبنی ہے۔ میں اس کو تعجب کی نظر سے دیکھتا ہوں۔ اور اس سے زیادہ حیرتناک بات یہ ہے کہ وہ ایک ایسی طرز پر روش اختیار کر رہے ہیں جس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ مجھے یہ تعلیم دینا چاہتے ہیں کہ سزا عذاب کی خاطر عذاب دینے پر مشتمل ہے۔ کم سے کم میں ان کی عبارت سے بجز اس کے کوئی اور معنی لینے سے قاصر ہوں۔

میں نے یہ ضرور کہا ہے کہ سزا انفرادی جرم کا باعث ہوتی ہے اور اس طرح مجرمین کا بھی

کیا یہ خیال متوافق ہے؟ اگر انادیتی اسباب کی بنا پر سزائیں 'ترمیم' ہوتی ہے تو کیا اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ سزا کچھ تو عقابانی نوعیت کی ہے اور کچھ اور نوعیت کی

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ قطع ہو جاتا ہے۔ لیکن میں نے یہ بھی بتایا ہے کہ نفی خیر نہیں ہے، بلکہ اس حد تک کے کردہ ایجابی اخلاقی ادعا سے وابستہ اور اس کے دوسرے پہلو پر مشتمل ہو (Ethical studies) (۲۵)۔ لیکن اذیت سزا کے پہلو سے متعلق نہیں ہے، جیسا کہ میرے اپنے مفروضے کے مطابق، اس کے ایجابی پہلو کے ساتھ مسرت وابستہ ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ اذیت عقوبت کا ایک غیر ضروری خاصہ ہے، لیکن میں نے اس کو اس سے زیادہ اہمیت سمجھی نہیں دی۔ اور میں اس سے واقف نہیں ہوں کہ میں نے اس کو ایک غیر متفک خاصہ قرار دیا ہے۔ اگر ایک مجرم کے دماغ میں اس بنا پر گولی مار دی جائے کہ اس نے قانون سے مقاومت اور سرکشی کی تو کیا ہم یہ دعویٰ کریں کہ اگر اذیت مفقود ہو تو سزا کبھی وجود نہیں ہے؟ معلوم ایسا ہوتا ہے اگر میں ایسا کہوں کہ نکتہ میں میرے خیالات کے تعلق و جدائی نظریہ پر قائم ہے۔

اس توضیح کے متعلق میں حسب ذیل خیالات کا اظہار کر رہا ہوں:۔

۱۔ میں اس بات کو تسلیم کرتا ہوں کہ اذیت اس کے لیے مجھے یہ احساس استعمال کرنا چاہیے تھا: 'یا دوسرا شر' یا ایک شر کا فقدان بحیثیت ایک شر کے؛ اگر دماغ میں کوئی مار دینا ایک شر نہیں سمجھا گیا تو کوئی مارنا یقیناً سزا تصور نہ ہو گا۔ میں یہ سمجھنے سے بالکل قاصر ہوں کہ جس سزا و عقوبت میں اس قسم کا شر داخل نہ ہو اس کی نوعیت کیا ہوگی۔

۲۔ میں اس بات کو تسلیم کرنے کے لیے بالکل تیار ہوں کہ مسٹر براڈے سزا کے ایک ایجابی پہلو اور ایک پہلو کو تسلیم کرتے ہیں، لیکن میں اس ایجابی پہلو کو دریافت کرنے سے قطعاً عاجز ہوں۔ مسٹر براڈے جتنے ہیں کہ سزا اخلاقی عضو سے کار و عمل ہے۔ اور اس عضو سے کی ایک مخصوص ادنیٰ خصوصیت ہے: میں اس سے انکار نہیں کرتا کہ سزائیں یہ عضو یہ مجرم کے خلاف و عمل کرتا ہے۔ اور اکثر و بیشتر مجرم اس عضو سے خلاف رد عمل کرتا ہے۔ لیکن یہ جانا چاہتا ہوں کہ وہ کیوں اس طرح رد عمل کرے؟ اگر اس سے اس کا کوئی مقصد ہے تو اس مقصد کو ظاہر ہونا چاہیے اگر یہ مقصد معاشرے پر کوئی اثر مرتب کرتا ہو تو یہ کہنا سراسر گمراہ کن ہے کہ سزا محض سزا کی خاطر دی جاتی ہے، یا عقوبت کے لیے وغیرہ۔ اور اگر وہ مقصد ذمی شعور اجسام پر اچھے اثرات مرتب

اگر یہ واقعہ ہے تو ہم سزا صرف اس لیے نہیں پاتے کہ اس کے مستحق ہیں اور سبجز اس کے کوئی اور وجہ نہیں ہوتی۔ اور دوسرے، کیا یہ مقول ہے؟ اگر مصیبت خود ہی سزا کا حق دیتی اور اس کا فرض عائد کرتی ہے تو سزا کی ایک معین یا ایک غیر معین مقدار عائد کرنے کے لیے بھی کوئی حق ہونا لازمی ہے۔ اگر دوسری صورت صحیح ہے تو ظاہر ہے کہ مملکت کو ہمیشہ حق حاصل ہو گا کہ شہریوں پر جب چاہے اور جتنی چاہے سزا عائد کرے، کیونکہ وہ سب مصیبت کے مترتب ہوئے ہیں اور اس لیے غیر محدود سزا کے مستحق ہیں۔ ہر شخص کو اس کی تقصیر کے مطابق سزا دو۔ اور اس کے بعد دُوروں سے کون بچ سکتا ہے؟ اس قسم کا استدلال سارے نظریے کو بے معنی اور ناقابل عمل بنا دیتے گا۔ بخلاف اس کے اگر غلط کاری سزا کی محض ایک محدود مقدار کا حق عطا کرتی ہے تو سٹر براؤٹے پر ذیل کے اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔

(۱) اس مقدار کا تعین کس طرح کیا جائے؟ اخلاقی جرم کو جہاں تک تکلیف کی صورت میں کس طرح ظاہر کیا جاسکتا ہے؟ اگر کوئی شخص اس بات کا قائل ہو کہ سزا

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ - کرنے سے مختلف ہو تو وہ مجھے کلیتہً خلاف اخلاق اور خلاف عقل معلوم ہوتا ہے۔

(۲) سٹر براؤٹے کی توضیحات کے باوجود میں اس بات کو تسلیم نہیں کر سکتا کہ انھوں نے

متذکرہ مضمون میں جن خیالات کو ظاہر کیا ہے وہ ان کی کتاب 'اخلاقیاتی تحقیقات' Ethical

Studies کے متعلق باب سے متوافق ہیں۔ سٹر براؤٹے نے سابق میں دعویٰ کیا تھا کہ بڑی عہدیت کے

کسی اور خیال سے سزا و سزا خلاف اخلاق ہے لیکن اب وہ اجتماعی جراحی (یعنی پھانسی کے مثل عام) کی تائید

تخفیف آبادی کی غرض سے کرتے ہیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ کسی قسم کی اذیت نقصان یا موت ایک کافی

اور مناسب اجتماعی غایت کے لیے جائز ہے بشرطیکہ ہم اس کو سزا کہیں یقیناً نہ منسوخ نہ کرنا محض

ایک سوفسطائیت ہے کہ غیر واجبی سزا کی شدید بد اخلاقی قائم کے قابل نا انصافی اور نفرت انگیز

جرم ہے محض یہ کہ کہ بریت حاصل کی جاسکتی ہے کہ وہ اجتماعی جراحی ہے نہ کہ سزا۔ اتنا اور اضافہ

کرنا نامناسب نہیں ہے کہ سٹر براؤٹے کہتے ہیں کہ مجھے اپنے خیال کے سابقہ بیان میں ترمیم کرنے کی

تقریباً کوئی ضرورت نہیں ہے بجز چند یک طرفہ اور مبالغہ آمیز بیانات کے لیکن اگر مجھے اجازت دی جائے

تو میں ان کی متاخر تحریرات کے اختتام کے باوجود یہ کہوں گا کہ اخلاقیاتی تحقیقات کے جس باب کی طرف

اشارہ کیا جا رہا ہے وہ بجز یک طرفہ اور مبالغہ آمیز بیانات کے اور کچھ نہیں معلوم ہوتا۔

اپنے نتائج کی بنا پر جائز قرار پاتی ہے تو اس کے حق میں سزا کی معج یا منصفانہ مقدار وہی ہے جس سے ان غایات کی تکمیل ہو جن کے لیے سزائیں کی جاتی ہیں یعنی امتناع یا اصلاح کی۔ لیکن غایت کے قطع نظر ہر جرم کی تعزیر کی مناسب مقدار کس طرح مقرر کی جاسکتی ہے؟ میرے ذہن میں تو اس موضوع کی نسبت کوئی وجہات نہیں پائے جاتے۔ اور میں باور کرتا ہوں کہ اگر ہم مل نہیں اور جرائم کی فہرست تیار کرنے میں اور یہ مقرر کرتے جائیں کہ ہر جرم کی سزائیں کتنے ڈسے لگائے جائیں یا کتنے مہینوں کی سزائے قید عائد کی جائے تو یہ کام نہیں ہے اتنا دشوار معلوم ہو گا۔ اور ہم متعنا و نتائج پر نہیں گئے۔ بہر صورت اس نوعیت کے کام اور نہایت ترقی یافتہ عدالتوں کے حقیقی عمل درآمد میں بری طرح تناقض پیدا ہو جائے گا۔ مظاہر ہے کہ اگر ایک شریف آدمی، شراب خواری کا عادی ہو جائے تو وہ اسی طرح سزا کا مستحق ہے جس طرح ایک موروثی جرائم پیشہ تہذیب زنی کی پاداش میں سزا کا مستحق ہو گا۔ لیکن میں اس کام کے نظریہ عدم امکان پر بحثنا زور دینا چاہتا ہوں اتنا اس کے علمی عدم امکان پر نہیں دینا چاہتا۔ اخلاقی جرم کو درجہ یا سزا کا معیاری یا سزا کا سخت محنت یا قید یا مشقت میں ظاہر کرنے کا خیال لازمی طور پر اور بجائے خود بے فائدہ معلوم ہوتا ہے۔ ان دونوں چیزوں میں مطلقاً کوئی نسبت نہیں ہے۔

(۲) اگر فرض کیا جائے کہ یہ دشواری دور ہو گئی ہے تو واضح ہے کہ حسب سزا کی مناسب مقدار عائد ہو چکی تو کمزور دینے کا حق ہی زائل ہو چکا۔ اگر افادیتی اغراض کے تحت سزا عائد کی جائے تو مستطربراڈے کے مقدمات کی رو سے وہ محض ایک نامزد عظیم ہو گا۔ اگر کسی جرم کی جائز سزا صرف ایک کم چالیس درجے سے تو چالیسواں درجہ معمولی جیل میں شمار ہو گا۔ بلحاظ اس کے کہ یہ درجے کوئی خانگی شخص لگے یا سرکاری ملازم (۳) مستطربراڈے کے لیے صرف ایک راہ گریز یہ رو جاتی ہے کہ وہ یوں استدلال کرے کہ اگرچہ مملکت افادیتی اغراض کے تحت سزائیں اضافہ نہ کرے لیکن ایک غایت درجہ منصفانہ سزائیں تخفیف تو کر سکتی ہے۔ یہ موقف باہمی النظر میں کسی قدر غیر موجب معلوم ہوتا ہے۔ اور اس پر ایک اعتراض وار دہوتا ہے جو یہ ہے کہ اس سے یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ تمام صبرتوں میں خطا کاری سزا کا حق عطا کرتی ہے لیکن کوئی فرض عائد نہیں کرتی۔ کیا یہ اخلاق پر چینی ہو سکتا ہے کہ معاشرہ، اگر وہ تعمیل فرض سے قاصر

رہے بغیر سزا معاف کر سکے تو صرف اس لیے سزا دے کہ وہ سزا دینا چاہتا ہے ؟
یہ اس بات کے اعتراف کے مرادف ہو گا کہ محض تلون مزاجی ہی تشخیص کر سکتی ہے
کہ آیا سزا دی جائے یا نہیں۔ بنا برآں اگر تم یہ کہو کہ سزا دی فرض ہے تو بجز ان صورتوں کے
جہاں افادہ دہی مقاصد کے پیش نظر نصب العین ہی مقدار سے کم سزا عائد کی جائے تم عملاً
اس امر کو تسلیم کرتے ہو کہ اس امر کی تشخیص کہ آیا کوئی سزا دی جائے یا نہیں اور اگر دی جائے
تو اس کی مقدار کیا ہو، مقصد دہی خیالات کی رو سے ہونی چاہیے۔ سزا دہی کے وجدانی
تقاضے کا نظریہ اس خالی دعوے میں تحویل ہو جائے گا کہ بجز غلط کاری کے تمہیں کسی صورت
میں سزا دینے کا حق نہیں ہے۔ اس سلسلے پر بحث کرنا دشوار ہے۔ کیونکہ ایک عام قاعدے
کی بات ہے کہ اگر ایک غلط آدمی کو سولی دی جائے تو اس سے ملک کا کوئی مقصد پورا
نہیں ہوتا۔ تاہم ایسی مثالیں ملتی ہیں جن کی رو سے اس بات کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ
بے گناہ اشخاص کو قانون کے شکنجے میں جکڑا جاسکتا ہے اور ان پر مصیبت ڈھالی جاسکتی ہے
مثلاً ایک تحصیل یا ایک پرگنوں کو مجبور کیا جاسکتا ہے کہ ایک شور میں جو اشخاص زخمی
ہوئے ہیں ان کو تالاں ادا کیا جائے یا ویشیوں کے ایک موضع کو جس نے کسی قاتل کو
پناہ دی تھی یورپ کے کسی ملک، کاجنگی جہاز آگ لگا دیتا ہے بیض نازک موقع ایسے
بھی آتے ہیں جن میں مسافرے کی اغراض کے تحت ضرورت لاحق ہوتی ہے کہ فراہم
شہادت میں اتنی جدوجہد نہ کی جائے جتنی کہ پراسن زمانے میں ایک مہذب مملکت
میں ہونی چاہیے۔

لیکن ہم تفصیلات کے دشوار اور مختلف فیہ مسائل میں راستے سے ہٹنا
نگئے ہیں بہترین صورت یہ ہے کہ محض اس امر کی طرف اشارہ کرنے پر اکتفا کیا جائے کہ
جب ہم اس نظریے پر ان خصوصیات کا اطلاق کرتے ہیں جو کھلے واقعات کے لیے
ضروری ہیں، تو اس کی مناسب تحدید ہو جاتی ہے۔ یہ نظریہ محض اس دعوے کے مرادف
ہے کہ سزا صرف مجرم کو دینی چاہیے۔ اور اس کا بھی متوقف ہے کہ مقنن سزا دہی میں افادہ دہی
مقاصد کو پیش نظر رکھے، یعنی اس غایت کو جو سزا سے پوری ہوتی ہے۔

ہم اب تک جس نقطہ نظر سے غور کرتے رہے اس لحاظ سے نظریہ عقوبت اکثر
لوگوں کو قدیم انداز تخیل کی محض ایک تجدید یافتہ صورت معلوم ہو گا۔ تاہم جیسا کہ ان

نظریات کا عام قاعدہ ہے جو ہمارے پیش نظر نظریے کی طرح مستقل ہیں، نظریہ جمہوریت کی تین بھی بہت کچھ صداقت ہو جو دے۔ اور شاید اس میں ختم کے اس نظریے سے زیادہ صداقت ہے جو عوام کے دلوں پر قبضہ کر چکا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ نظریہ جمہوریت تین اجزائے صداقت کو تسلیم کرتا ہے۔ اور معمولی افادہ یعنی نقطہ نظر ان سے عاری ہے۔ (۱) اولاً اس میں نفسیاتی یا تاریخی صداقت ہے۔ سزا کے مبدا کی توضیح

کی حیثیت سے وہ صحیح ہے۔ انیسات (Anthropology) کا ایک معمولی مسئلہ یہ ہے کہ سزا کی ابتدا انتقام کی جبلت سے ہوئی ہے۔ قانون فوجداری ابتدا میں خانگی انتقام کا قائم مقام تھا۔ اس واقعہ کی مثال یہودیوں کے قانون قتل انسانی، سیکڑن قوم کے نظام قتل غلطی (Wergilt) اور روم کے اس قانون میں ملتی ہے کہ جو شخص چوری کرتے ہوئے پکڑا جاتا تھا اس کو اس شخص کے مقابلے میں دو چاند سزا دی جاتی تھی جو ارتکاب جرم کے بعد شہادت کی بنا پر سزا پاتا تھا، اور اس کا نظریہ یہ تھا کہ مالک دوسری صورت کے مقابلے میں پہلی صورت میں دو چاند غضبناک ہو گا، اگرچہ اس فعل سے اس کو یا جماعت کو جو ضرر پہنچا ہو وہ دونوں صورتوں میں باطل ایک ہو۔ سزا اور انتقام کا یہ ربط محض ایک تاریخی امر نہیں ہے۔ اب تک (جیسا کہ سترہتری میں نے اصرار کیا ہے) متضاد سزائیں ایک مقصد یہ بھی ہے کہ سزا جماعت کے غصے کو فرو کرنے کے لیے ایک مخرج یا ایک قسم کے طبعی حفاظت کا کام دیتی ہے۔ تمام قوانین کے نفاذ کا اعتماد اس پر ہے کہ ان کو عوام کے وجدان کی تائید حاصل ہے۔ اور اس بنا پر ایک قانون ساز کے لیے ناگزیر ہے کہ قانون سازی میں عوام کے وجدان کا خیال رکھے۔ موجودہ قانون فوجداری کے کئی پہلو ایسے ہیں جن کی تائید محض اس خواہش کی بنا پر ممکن ہے کہ عوام کے غیظ و غضب اور قانونی تعزیر کی مقدار میں ایک خاص تناسب قائم رہے۔ مثلاً جو جرائم و قوع میں آچکے ہوں اور جن کا اقدام تو کیا گیا لیکن ناکامی کے اسباب مجرم کے قصد و ارادے سے خارج تھے ان دونوں میں امتیاز قائم کرنا۔ رائے عامہ قصاص کی منظوری اس وقت دے سکتی ہے جب کہ ایک انسان کا خون انتقام کے لیے چلا رہا ہو۔ لیکن وہ اس شخص کی جان لینا پسند نہ کرے گی جس نے اقدام قتل تو کیا لیکن اس وجہ سے قتل کا مرتکب نہ ہو سکا کہ اس کے تقفے سے کوئی خارجی

نہ ہو سکی۔ یہ امر شبہ ہے کہ آیا افسال کے حقیقی نتائج، نہ کہ ان کی نیت کے لحاظ سے سزا کی تین کا غیر منقول طریقہ بعض وقت غیر ضروری طور پر حد سے تجاوز تو نہیں ہو جاتا۔ مثلاً جب ایک منصف قیدی کو اس لیے حوالات میں رکھتا ہے کہ زخم خوردہ شخص کی رفتار صحت کا مطالعہ کرے۔ اس سے بظاہر مستند ہوتا ہے کہ چونکہ شراب سے مطلقاً پرہیز کرنے والے شخص کے زخم ایک شرابی کے زخم کے مقابلے میں بہت جلد مندمل ہوتے ہیں، اس لیے شرابی پر حملہ کرنے والے کو شراب نہ پینے والے پر حملہ کرنے والے کے مقابلے میں زیادہ سخت سزا ملنی چاہیے۔ ان طریقوں سے عوم کے وجدان کی حمایت میں بہت کچھ مانا گیا جاسکتا ہے۔ لیکن اس اصول کی صحت میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ قانون خودداری اگرچہ وہ رہ نمانی کی جستجو میں عوم کے وجدان سے نہ بہت اگے نکل جائے اور نہ (جیسا کہ امریکا کا یہ قانون کہ مجرم کو بغیر کسی تحقیقات کے سزا دے دی جائے کبھی کبھی اس کی یاد تازہ کر دیتا ہے) بہت پیچھے رہے۔

(۲) نظریہ عفویت کے حل میں دوسری نیم صداقت اس واقعہ پر مبنی ہے کہ سزا اصلاحی بھی ہے اور خالص انتقامی بھی۔ تحقیق سے ثابت ہو گا کہ جو لوگ اصلاحی سزائوں کے لیے سب سے زیادہ متقاضی ہیں وہی اکثر سزا کے اصلاحی اثر کو ماننے سے بھی قاصر ہیں۔ سزا لازماً تکلیف دہ ہوتی ہے (خواہ وہ ایجابی ہو یا سلبی)، ورنہ وہ سزا ہی نہیں رہتی۔ جو لوگ ایک خاص سزا کو اس لیے ناپسند کرتے ہیں کہ وہ تکلیف دہ ہے، ان کا مطلب حقیقت میں یہ ہوتا ہے کہ تم مجھے سزا دینے کے اصلاح کر دو۔ بے شبہ ملکیت کا فرض ہے کہ مجرمین کی سزا وہی کے ساتھ ساتھ ان کی اصلاح میں بھی سمیٹ لیج کرے۔ لیکن جب ایک انسان کو قید خانے کے سرکاری یا دوسری کی ملکیت یا تعلیم سے، یا کتب خانے سے کتابیں دے کر، یا رہائی یافتہ قیدیوں کی امدادی انجمن کی جدوجہد کی بدولت زندگی کے بہتر طریقے ذہن نشین کرائے جائیں اور اس کو جرائم سے احتراز کرنے کی ترغیب دی جائے تو اس کی اصلاح سزا کے ذریعہ تو نہیں ہوگی۔

لے یا دجسا کہ میں سمجھتا ہوں، اس طریقے کے مطابق جو بعض امریکی قید خانوں میں اختیار کیا گیا ہے اس اخلاقی فلسفے کے لکھروں سے جو قید خانہ چھین ہوتا ہے۔

بے شبہ بعض اصلاحی وسائل سزا سے بھی زیادہ قوی ہیں۔ اور ان وسائل کے اشتراک عمل کے بغیر محض سزا سے شاذ و نادر ہی ایک جرائم پیشہ بہتر انسان بن سکتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے یہ صحیح ہے کہ سزا انواع انسان کی اصلاح میں مدد دیتی ہے نہ کہ محض ان عواقب کے خوف سے قابل سزا افعال سے محترز رہنے پر مجبور کرتی ہے۔ پہلی نظر میں یہ ایک تضاد یہ معلوم ہوتا ہے۔ لیکن یہ خیال صرف اُس وقت پیدا ہوتا ہے جب ہم اس امر کو بھلا دیں کہ انسان میں ادنیٰ نفس کے ساتھ ساتھ ایک اعلیٰ نفس بھی ہے۔ اور اگر سزا کے خوف و ہراس سے نفسِ دنی کو دبا دیا جائے تو اعلیٰ محرکات غالب آجاتے ہیں۔ سزا کا خوف انسان کو خود اپنے نفس سے محفوظ رکھتا ہے۔ اگر ہم جرائم پیشہ لوگوں کو سزا دیتے ہوئے اس خیال میں غلامبالغہ کریں کہ سزا کے اثرات جس قدر سزا پانے والوں پر مترتب ہوتے ہیں اُس سے کہیں زیادہ دوسروں پر ہوتے ہیں تو تعلیم میں اس کے برعکس ہوتا ہے۔ نفسِ سزا کا خوف ایک غبی لڑکے کو شاید ہی کبھی ہوشیار بنائے۔ لیکن بہت تھوڑے لڑکے ایسے ہیں کہ اگر ان کے کمزور لمحوں میں تھوڑا سا خوف نہیں اپنے فرض کی طرف متوجہ نہ رکھے تو اس بات پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا کہ وہ ہمیشہ پوری محنت سے کام کریں گے۔ اور ہم میں سے بہت کم لوگ شاید ایسے ہیں کہ اگر ہمارے بہتر نفوس کو سزا کے خوف سے بعض وقت تقویت نہ پہنچے تو ہمارا کردار اپنے موجودہ نصب العین سے بہت زیادہ درست نہ ہو جائے، کم از کم معاشری ناپسندیدگی یا نقصانِ شہرت کی صورت میں۔ اور حقیقی جرم کی مثال میں قانونِ اخلاق کی خارجی قوت کا وہ یقین جو سزا کے ساتھ پیدا ہوتا ہے عموماً اقلیل ترین اخلاقی ترقی کی شرط ہے۔ اگرچہ یہ شرط ایک انسان کو اخلاقی حیثیت سے بہتر نہیں بناتی، تاوقتیکہ اُس کے ضمیر کی عدالت سے خارجی حکم کی تصدیق نہ ہو جائے۔ تاہم قانونِ اخلاق کی یہ خارجی تنظیم اس کے داخلی ذاتی اقتدار کو تسلیم کرنے کا پہلا زینہ ہے۔

اگرچہ بظاہر اولیائی حیثیت سے اس بات کا انکار معقولیت پر مبنی معلوم ہوتا ہے کہ اذیتِ محضہ اخلاقی تاثرات پیدا کرنے کا باعث ہو سکتی ہے تاہم اس استدلال کی مبالغہ آمیزی اُس وقت عیاں ہوتی ہے جب یہ معلوم ہو کہ اس میں یہ دعویٰ بھی مضمر ہے کہ کوئی خارجی شرط سیرت پر کسی طرح اثر انداز نہیں ہوتی۔ یہ ایک عام تجربے کی

بات ہے کہ لوگوں کی سیرت، مصیبت، محرومی، افلاس اور رسوائی سے بے حد متاثر ہوتی ہے۔ دراصل مصیبت، کھال اور لازمی اخلاقی ترقی کا باعث نہیں ہوتی لیکن کسی کو اس بات سے انکار نہ ہو گا کہ بعض خاص حالات اور خاص طبائع میں طبعی کمی مصیبت اکثر عظیم الشان اخلاقی تحولات پیدا کرتی ہے۔ بعض صورتوں میں اس کا اثر راست اور فوری ہوتا ہے، اور بعض میں مذہبی جذبے کی بیداری کی وجہ سے بالواسطہ۔ لیکن درحقیقت دونوں صورتوں میں مصیبت کا اثر صرف یہ ہوتا ہے کہ ایسے ذہنی شرائط پیدا ہو جاتی ہیں جو اعلیٰ محرکات و خیالات کو عملی جامہ پہنانے میں مفید ثابت ہوتی ہیں یا ایسی شریک باقی نہیں رہتیں جو ان کی عملی صورت اختیار کرنے میں مانع ہوتی ہیں۔ کہہ سکتے ہیں کہ اصلاحی پہلو کے اعتبار سے سزا ان شرطوں کی مصنوعی پیداوار ہے جو اخلاقی ترقی کے لیے مفید ہیں۔ ان شرطوں کی مصنوعی تخلیق کو معمولی پریشانی پر اس حد تک حیثیت سے فوقیت حاصل ہے کہ وہ غلط کاری کا راستہ نتیجہ معلوم ہوتی ہے۔ اور متغیر حالات و واقعات پر بھی ایسا ہی ہونا لازمی نہیں۔

ان خیالات کے پیش نظر ہم ایک قدم آگے بڑھا سکتے اور یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ان صورتوں میں بھی جہاں سزا اصلاحی اثر نہیں پیدا کرتی، اور جہاں شر کے رجحانات اس قدر قوی ہوں کہ خوف ان کو روک نہیں سکتا، سزا ایک اعتبار سے مجسم کے اخلاقی مفاد کا باعث ہو سکتی ہے۔ بدکرداری پر غالب آنا اور اس کو دبا دینا بھی، خواہ یہ خارجی قوت ہی کی بدولت کیوں نہ ہو، بدکاری کی کامیابی اور فتح مذہبی کے مقابلے میں زیادہ صحت بخش اخلاقی شرط ہے۔ ہم نظریہ انتقام کے حامیوں کے ساتھ زیادہ سے زیادہ اسی نقطے تک جاسکتے ہیں۔ میرے خیال میں یہی وہ صداقت ہے جو قانون اخلاقی کی توہین کا انتقام، قانون اخلاق کی حمایت اور اس کی عظمت کا دعویٰ وغیرہ کے سے فرسودہ اقوال کی تہ میں موجود ہے۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ سزا بعض دفعہ اس صورت میں بھی جب کہ وہ اتنا ہی اثر پیدا کرنے سے قاصر ہو، خود مجرم کے اغراض و مفاد کے حق میں صائب ہو سکتی ہے۔ کامیاب بدکاری کی لذات کو بری لذتیں قرار دیا جائے گا جو غیرت سے یک نشت نہ رہیں حتیٰ کہ جو لذات ذاتی طور پر کامیاب بدکاری سے غیر متعلق ہیں وہ بھی جب ایک بڑے انسان کو حاصل ہوں تو

اُن میں داخلی قدر و قیمت بہت کم ہوگی لیکن اس کے باوجود شعور اور سیرت پر سزا سے ہمیشہ جو ایک خاص اثر مترتب ہوتا ہے وہی نہ کمض ایک غیر شخصی اور غیر موقوف قانون کی تشفی اُس کے جواز کا بھی باعث ہے۔

(۳) تیسری اور اعلیٰ ترین صداقت کو ظاہر کرنے کے لیے جس کی تفحیک انتہائی نظریہ سزا سے ہوتی ہے صرف ایک لفظ کافی ہے۔ اور وہ یہ صداقت ہے (عظیم الشان ارسطاطالیسی صداقت) کہ مملکت کی ایک روحانی غایت ہے۔ ہم سب جانتے ہیں کہ تجربے نے کسی قدر سخت قیود عائد کر دیے ہیں کہ اخلاقی اور روحانی غایات کے پیش نظر مملکت کے لیے شخصی آزادی اور خانگی زندگی میں کس حد تک مداخلت کرنا مناسب ہے۔ بہت سے شدید اخلاقی جرائم ایسے ہیں کہ مملکت اخلاقی بہبود سے بے التفاتی کیے بغیر بھی دیگر غیر متعلق اسباب کی بنا پر ان کی سزا دہی سے مناسب طور پر انکار کر سکتی ہے۔ ممکن ہے کہ ایک جرم صحیح طور پر

سزا دہی سے زیادہ خیال میں صداقت کی ایک زیادہ بڑی مقدار کو تسلیم کرنے کے لیے تیار ہونا چاہیے اگر تصور سزا محض چھی اشیاء سے باز رکھنے تک محدود ہو، جس کو اہل دنیاات عقوبت کہتے ہیں۔ آیا یہ مناسب ہوگا کہ بدول کو خوش کیا جائے اگر فقدان سسرت ان کی بدی پر کوئی اثر نہ کرے (حتیٰ کو ان کو یہ محسوس کرنے کا موقع نہ دیا جائے کہ نیکی بدی سے زیادہ قوی اور طاقتور ہے) ایک ایسا مجروح سوال ہے کہ اس کا جواب نہیں دیا جاسکتا لیکن ایک منہی میں یہ درست ہے کہ آخری باب میں اس بات کو تسلیم کر لیا گیا ہے کہ نیکی اور سسرت کو ساتھ ساتھ چلنا چاہیے۔ میں مشرور کے اس خیال کو کہ ایک ایسے شخص کو سزا کے طور پر پانچا پانچا جس کی داخلی حالت درست نہ ہو بشرطیکہ یہ سزا شدید مومن ہو ایک ایسی صورت حال پیدا کر سکتی ہے جو بحیثیت مجموعی بہتر ہے نسبت اس کے کہ شرارت ذہنی بغیر کسی سزا کے اپنی حالت پر چھوڑ دی جائے۔ اس تحفظ کے ساتھ تسلیم کر سکتا ہوں کہ یہ اور سوال ہے کہ آیا ایسی صورت حال ایجابی فیور مشربل ہے (اصول اخلاقیات ص ۱۱۱)۔ مجھے صرف اتنا کہنا ہے کہ ہماری خوشنودی کی اساس محض اس واقعے پر مبنی نہیں ہے کہ دو دہریوں کا مخلوط اور مشربک وجود ان کے جدا جدا وجود کے مقابلے میں کمتر برامی پر مشتمل ہوگا (کتاب مذکور ص ۱۵) بلکہ اس میلان پر کہ حالت ذہنی کو ہمارے اس نصب العین کے زیادہ خلاف نہ ہونے دیا جائے کہ کیا ہونا چاہیے۔

جرائم بھی قابل سزا ہیں جن کی نسبت یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ مفاد عامہ کے حق میں
مضر ہیں، تاوقتیکہ اخلاقی بہود کو مفاد عامہ کا ایک جزو نہ سمجھا جائے۔
یہ یاد رہے کہ ملکیت محض براہ راست تحویل سے اخلاق نہیں قائم رکھ سکتی۔
قانون فوجداری کے ذمے یہ اہم کام ہے کہ جماعت کے جائزہ اخلاق کو واضح کرتا رہے۔
اکثر جرائم کی اخلاقی سنگینی کی نسبت رائے عامہ کا انحصار اُس سزا پر ہے جو ان جرائم
کے بدلے میں عدالتہائے فوجداری سے عائد کی جاتی ہے۔ شاید ہزاروں انسان
ایسے ہوں گے جن کے ذہن میں مشکل ہی سے مصیبت کی نسبت واضح تصورات
ہوں بجز ان کے جن کو فوجداری عدالتیں بار بار ذہن نشین کراتی ہیں۔ ایک پادری
کا یہ تجربہ غیر معمولی نہیں ہے کہ ایک جاں بلب انسان اس کے سامنے (خواہ وہ
زنا کاری میں مشہور رہا ہو یا شراب خواری یا سخت خود غرضی میں) اقرار کرتا ہے کہ وہ
کسی قابل ملامت فعل کا مرتکب نہیں ہوا، اس کا ضمیر بالکل پاک ہے، اس کے کبھی
کوئی ایسا فعل سرزد نہیں ہوا جو اس کی نظریں غلط ہو۔ خدا کو منہ دکھانے سے اسے
کوئی خوف نہیں ہے وغیرہ لیکن اس کے بعد دریافت کرنے سے جو کچھ منکشف ہوتا ہے
اُس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے کوئی ایسا کام نہیں کیا جس سے وہ سزائے قید
سجگئے کا مستحق ہوتا۔

بہت جرائم ایسے بھی ہیں جن کے انہماک میں ملکیت سزاؤں کی راست امتناعی
کوششوں سے بہت تھوڑی کامیابی حاصل کر سکتی ہے لیکن ان کو قابل سزا قرار دے کر
اُن کے ارتکاب سے ایک بڑی حد تک باز رکھا جاسکتا ہے۔ چونکہ بعض خوش پوش
افراد نے انتخاب کے موقع پر رشوت دینے کے الزام میں قید خانے کی ہوا کھائی ہے،
اس لیے اب عزت مند لوگوں کو شبہ ہونے لگا ہے کہ اس عادت میں کچھ نہ کچھ قباح
ضرور ہے۔ بد اخلاقی یا بد دیانتی کی ان صورتوں میں جن میں افراد کو محسوس نصیب ہوتا ہے،
اور ان میں جو قید سے باز رکھتی ہیں جو مختلف موازنے قائم کیے گئے ہیں ان پر معمولی
خوردن سکر بھی فوراً اس امر کو واضح کر دے گا کہ عوام کی ذہنی تعلیم و تربیت کے حق میں
قانون فوجداری کس درجہ اہم ہے۔ لہذا جہاں غلط کاری کی بعض اقسام ایسی بھی ہیں
جن کے ساتھ، ان کی اصلی مابیت یا مزید غور و غوض کی بنا پر، قانون فوجداری کی

دار و گیر و انشمندی کے خلاف ہو، وہاں ہم توقع کر سکتے ہیں کہ جماعت کی ضروری تبدیلی اخلاق کے ساتھ ساتھ قانون فوجداری کے دائرے میں بھی بتدریج توسیع ہونی چاہیے۔ ہم تسلیم کر سکتے ہیں کہ خود یہ ترقی پذیر میلان کہ قمار بازی کے خلاف قانون وضع کیا جائے اور اس پر عمل درآمد شروع ہو، پارلیمانی قانون کی رو سے شراب خواری میں اعتدال پسندی کا اگر نفاذ نہ کیا جائے تو کم از کم اس کی تائید کی جائے، اور قانون فوجداری کی مدد سے دو شیرازہ لڑکیوں کی عصمت کا تحفظ کیا جائے، اخلاقی ترقی کی ایک قسط ہے۔ یہ اصول کہ تم پارلیمان کے قانون کی مدد سے عوام الناس کو صاحب اخلاق نہیں بنا سکتے قریباً اتنا ہی صحیح ہے جتنا یہ اصول کہ تم قانون پارلیمان کی مدد سے لوگوں کو جرم سے باز نہیں رکھ سکتے۔ قانون سازی کی ساری کوششوں کے باوجود سرحق کی عادت کا کلیتہً استیصال نہیں ہو سکا۔ لیکن اس واقعے سے کہ کسی قسم کی قانون سازی ایک کال اخلاقی جماعت کے قیام میں کامیاب نہ ہو سکی یہ نہیں ثابت ہوتا کہ مملکت ایک جماعت کو اس سے زیادہ با اخلاق نہیں بنا سکتی جتنی کہ وہ بصورت دیگر ہوگی۔

۲

بعض لوگ اس بات پر زور دیں گے کہ اخلاق کو قانوناً رائج کرنا اس کو اس آزادی سے محروم کرنا ہے جو اس کی ایک لازمی شرط ہے۔ زندگی کے متعلق ہمارے نصب العین کی رو سے وہ ایک ایسا معاشرہ نہیں ہے جس میں بعض چیزیں واقع ہوتی ہیں، بلکہ معاشرے کی ایک ایسی کیفیت ہے جس میں بعض چیزیں صحیح محرکات سے انجام پاتی ہیں۔ ارسطو کے الفاظ میں اشخاص کی طرف سے ان کی ایک خاص ذمہ داری کیفیت میں اور ان کا انجام پانا ہی مقصد فی الذات ہے۔ معاشرے اور مملکت کا مقصد یہ ہے کہ ایک خاص نمونے کی سیرت کے نشوونما میں مدد کی جائے۔ معاشرے کا بہت زیادہ دباؤ اور مملکت کا اس سے زیادہ تشدد و خود رمی، انفرادیت، اور اس تنوع کے حق میں تباہ کن ہے جس کے بغیر سیرت کے اعلیٰ ترین احتمالات نشوونما

نہیں حاصل کرتے۔ ہم نہیں چاہتے کہ نوع انسان کو بالکل ایک ہی سانچے میں ڈھال دیا جائے، کچھ تو اس لیے کہ موجودہ معاشروں میں جو کوئی اس کا قالب ڈھالے گا وہ بغایت کال توڑ ہوگا، اور ہم چاہتے ہیں کہ ہمارے نصب العین میں مزید نشو و نما کی گنجائش رہے اور کچھ اس لیے کہ (بعض حدود کے اندر) نہ صرف خارجی کردار کے نمونے میں بلکہ اصلی سیرت کے اندر تنوع اور گونا گونی کے لیے بہت کچھ گنجائش ہے۔ سیرت کے مختلف اوضاع باہم تھم ہوتے ہیں اور سب ل کر ایک عالمی معاشرے کو عالم وجود میں لاتے ہیں۔ لیکن جس سیرت کو ہم عالم گیر بنا چاہتے ہیں (یعنی مہاد عالم میں مصروفیت، معاشری بہبود کی ابتدا کی شرائط کے ساتھ وہ مطابقت جو تمام بالذات قیمتی سیرتوں کا ایک لازمی جزو ہے) اگر اس کو ایک خاص نقطے سے آگے بڑھایا جائے تو اس کی قیمت بہت کچھ نال ہو جائے گی۔ رہبانیت کے ان کام رہنے کی بڑی وجہ یہ ہے کہ اس کو حد سے زیادہ رواج دینے کی کوشش کی گئی۔ نہ صرف زندگی کا مستقر وہ دستور العمل انفرادیت اور جدت طرازی کو براد کر رہتا ہے بلکہ وہ اخلاق بھی مستحکم ہو چکے ہیں اخلاقی جدوجہد کا نتیجہ نہیں رہتے۔ جو زندگی و وسوسوں اور ترشیوں سے مملو ہو یا جس میں فطری ترضیات کی جگہ مصنوعی ترضیات نے لے لی ہو جو زندگی کی غیر فطری شہوانی کی پیداوار ہیں؟ اور جس میں اختیار کی گند و کاوش کی گنجائش نہ ہو وہ اخلاق کے نشو و نما میں مساوی نہیں ثابت ہوتی۔ رہبانی اداروں کی تاج سے بہت سامواد اس امر کے ثبوت میں ملتا ہے کہ زندگی کے جزویات میں ایسا سخت انتظام جس کے قوانین میں کوئی لچک نہ ہو سیرت میں ایک قسم کے طفلانہ پن کو تقویت پہنچاتا ہے اور یہاں ان شدید میلانات کا ذکر مقصود نہیں ہے جو معاشرے کے مخالف ہیں۔ اور یہی حال اس وقت بھی ہوتا ہے جب کہ ایک شخص کی کلیڈتہ اپنی مرضی سے اس پر قانون مسلط ہو (جیسا کہ عبد حاضر میں ہوتا ہے) بلکہ جس نظام میں زندگی کی سادگی

۱۔ (Imitatio Christi) سے تمام محاسن کے باوجود اس کے بہت سے صفات اس احساس کے بغیر نہیں پڑے جاسکے کہ ضعف مسلسل اس قسم کی ترضیات سے متاثر ہے۔

۲۔ لیکن جہت توحید میں یہ حال نہیں تھا جبکہ دنیاوی باتہ مرتد، راہب کو خانقاہ میں واپس لا چھوڑا تھا اور اب بھی مرتد راہب کی ہی ہستی ہی اثر کرتی ہے۔

تنظیم کو توالی کے ہاتھ میں ہو اس کی سیرت اور بھی اتر ہو جائے گی۔ سیرت انتخابی اعمال سے صورت پذیر ہوتی ہے۔ اس لیے جب ایک فرد کو انتخاب کا موقع ہی حاصل نہ ہو تو اس کی سیرت ترقی نہیں پاسکتی۔

پروفیسر ٹی ایچ گرین اور پروفیسر ہوسائیکے نے (جس نے میرے خیال میں قابل لحاظ مبالغے سے کام لیا ہے) ان خیالات پر بے حد زور دیا ہے۔ یہ کہنا کہ تشدد سے اخلاق کو ترقی دینا۔ مناقض فی الذات ہے اس سیکلے پر سطحی نظر ڈالنے کا نتیجہ ہے۔ اس قسم کے اصول مسلمہ سے یہ مفروض ہوتا ہے کہ جب کوئی قانون نافذ کیا جاتا ہے تو اس پر محض اس وجہ سے عمل کرنا چاہیے کہ وہ نافذ ہو چکا ہے۔ اس میں شبہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ جس ملک میں مرنے کے لیے سزا نہ ہو وہاں بددیانتی بہت زور پکڑ جائے گی۔ اس کے باوجود یہ دعویٰ نوع انسان کی سخت ترین شخیرہ مشکل ہو گا کہ ہمارے اکثر مسلم و ملین دوسروں کی جبین کاٹنے سے محض اس خوف کی بنا پر پرہیز کرتے ہیں کہ کہیں ان کو قید خانے کی صورت نہ بھینٹی پڑے۔ جب کسی جرم کے لیے سزا مقرر کی جاتی ہے تو اس سے ایک ایسی حالت احساس پیدا ہو سکتی ہے کہ اس میں یہ فعل بچائے خود غلط تصور ہونے لگے۔ جو شخص ابتداً کسی فعل سے خوف کی بنا پر احتراز کرے ممکن ہے کہ آخر کار اس سے خود بخود نفرت کرنے لگے۔ اور جو شخص ایک ایسے معاشرے میں پیدا ہوا ہو جس میں یہ احساس سیرایت کر گیا ہے وہ اس امر سے محض ناواقف ہو گا کہ جس جرم کے لیے سزا مقرر ہے اس کو خود اس کی اپنی ناپسندی سے بھی کچھ تعلق ہے۔ ممکن ہے کہ اس اصول پر کوئی سخت اعتراض زور دہو کہ مملکت پر واجب ہے کہ اخلاق کی شرائط کو نافذ کرنے کی بجائے ان کو پیدا کرے۔ لیکن ان دونوں میں ایک امتیازی حد فاصل قائم کرنا ممکن ہے۔ ہو سکتا ہے کہ آزاد اخلاق کے نو کی شرائط میں ایک شرط ان

۱۔ برسانجی، فلسفیانہ نظریہ مملکت، باب ۱۹، ۱۹۱۱ء۔ اس بیان کی ترمیم حقیقت میں سائنس جملے سے ہوتی ہے۔ جو کوئی بھی توہین نافذ کیے جائیں وہ جہاں تک کہ قوت کا عملی اثر ہے، اعلیٰ بننے کی زندگی پر بے اثر ہو جاتے ہیں۔

قوانین کا وجود بھی ہو جو بہت بہت کم نافذ ہوتے ہیں۔ ایک سمجھدار انسان کے لیے اخلاق کی تائید میں ایک ایسا قانون بنانا بہت دشوار ہے جو اس صورت میں اس اصول کے تحت نہ آ سکے جب کہ اس سے ایک عام مفہوم لیا جائے۔ اور جب اس کا خاص مفہوم لیا جائے تو اس کی رد سے قانون سازی کی ان اقسام کو بھی خارج کر دیا جائے گا جن پر سمجھدار انسانوں کی ایک نہایت قلیل تعداد بھی مقرر ہو۔ پورے اخلاق پر زور دینے کی کوشش حقیقت میں اعلیٰ سیرت کی ترقی کے حق میں مہلک ثابت ہوگی۔ لیکن یہ استدلال مضحکہ خیز ہے کہ چونکہ اخلاق کی بعض ابتدائی ضروریات کو قانون نافذ کیا گیا ہے اس لیے فضیلت پر اپنے اختیار سے عمل کرنے کے لیے کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ سیرت کے حق میں شراب خواری کی آزادی سرتے کی آزادی سے زیادہ لازمی نہیں ہے۔

ان تمام امور کے اعتراف کے باوجود یہ دعویٰ بدستور قائم رہ سکتا ہے کہ ان جرائم میں جن کی سزا تجویز کرنا اور ان میں جن کی باز پرس نہ کرنا زیادہ مناسب ہے اصولاً کوئی اساسی فرق نہیں ہے۔ ہر مذہب مملکت کا عمل درآمد یہ ہے کہ اکثر جرائم کی سزا محض اس لیے عائد کی جاتی ہے کہ ان کے خلاف شدید اخلاقی احساس پیدا ہو گیا ہے۔ اگر مستقبل میں اخلاقی ترقی مقصود ہے تو ہم توقع کر سکتے ہیں کہ کردار کی جن حدود و اربعہ میں قانون فوجداری موثر ہے اس میں وسعت پیدا ہوتی جائے گی۔ اور پیش گوئی انسانیت کی تحقیر کی دلیل نہیں ہے کہ جب تک ایسا نہ ہو ترقی کی بہت کم گنجائش ہے۔ لیکن عامۃ الناس جس بد کرداری کو حقیقت میں شدت کے ساتھ محسوس کرتے ہیں اس کو ہمیشہ رد کرنا بھی چاہتے ہیں۔ اور بد کرداری کی زیادہ بڑی قسمیں ان کے سزا سجانے اس کے کہ بد کرداری کی ان اقسام کے متعلق جن میں کوئی سزا تجویز نہیں ہوتی حساسیت کو مست کرے اور زیادہ مشتعل کر دیتی ہے ضمیر اس غور و تأمل کی بدولت بیدار ہو جاتا ہے کہ جو بد کرداری عفت و عفت سے محفوظ ہے اور جو سزائے قید دلاتی ہے ان دونوں میں فقط اختلاف مدارج ہے۔ جب ہم اشخاص میں بے کاری یا مشترکہ سرمایہ داری کی بعض اقسام کی ترقی کے خلاف شدید احساس پیدا کرتے ہیں تو ساتھ ہی یہ بھی ظاہر کر دیتے ہیں کہ حقیقت میں وہ سرتے کے مرادف ہے۔ جب ہماری

سائنسری حالت اس درجے کو پہنچے کہ اس میں مشترک سرمایہ داری کی ترقی بلکہ بے کاری کی بدترین اقسام کے خلاف سزا ممکن ہو جائے تو شاید ہم اس خود غرضی یا تقرباً طبع کی تلاش و جستجو میں حد سے زیادہ حساس بن جائیں جو عہد حاضر میں قریباً فضیلت شمار ہوتی ہے۔

۳

سزا کے عقاب کی نظریے کا ایک اور پہلو بھی ہے جس کو میں یہاں مختصر الفاظ میں بیان کروں گا۔ اگر مبادی اخلاق کا نظریہ جس کی پچھلے ابواب میں تائید کی گئی ہے صحیح ہے تو اس کو بلا استثناء ہر مثال میں صادق آنا چاہیے۔ یہ خیال کہ سزا ان نتائج کے قطع نظر جو اس سے پیدا ہوتے ہیں، بجائے خود ایک غایت ہو سکتی ہے مقصد یعنی اخلاق کے اصول سے غیر متوافق ہے جس کو ہر دوسری مثال میں اکثر ایسے شخص صلیم کریں گے جو، ایک غیر عاقلانہ فلسفیانہ تعلیم کی اندھی تقلید کی بدولت، اب تک سزا کے عقاب کی نظریے پر قائم ہیں۔ اخلاقی حکم کا لب لباب جس سے عہد حاضر کے تلامذہ کا نٹا مشکل ہی سے اٹھا کر رکھتے ہیں، ایک حکم قیمت ہے۔ کوئی غیر صائب نہیں ہو سکتی بجز اس کے کہ وہ اس چیز کا وسیلہ اور ذریعہ ہو جو بجائے خود قیمتی ہے۔

لے اس معاملے میں غافل روایات کا اثر پر دھیر ہو سائے کی مثال میں ملتا ہے جو اب تک اس بات کو غور و جی بھولتے کہ سزا کو عقاب قرار دینا چاہئے، لیکن وہ سزا کی بوجہ کرنا ہے اس میں اگرچہ وہ میرے نزدیک گول مول تشریح نہیں ہے، عقوبت کا کوئی سہ نہیں ہے، بلکہ اس کا نام ہی نام ہے۔ اس بحث کا خلاصہ حسب ذیل ہے: پس مختصر یہ کہ سزا اور سزا کی تحریف کے ذریعہ جو کرنا اگرچہ اس کا عمل اتنا نہیں نفس دہی پر جو یہاں حقیقی سزا کی شرائط ہیں، اور صاحب کے ایک ایسے نظام کا رد عمل ہو جو پہلی خلاف دہی خود کسی نظام کے حامیوں نے کی ہو، سزا یافتہ کے دل میں اس غایت کو تسلیم کرنے کا میلان پیدا کر دیتا ہے۔ اور اس حد تک تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ وہ اس کا اپنا ارادہ ہے جو ایک ایسے نظام کے قائم رکھنے میں مضمر ہے جس میں وہ بھی شریک ہے اور جو عالم کی صورت میں اس کے حق میں عود کرتا ہے۔ اور یہ نظریہ سزا ہے بحیثیت عقوبت کے (فلسفیانہ نظریہ عقوبت ص ۱۷۱)

اور یقیناً کوئی چیز بجز ایک ذمی شعور وجود کی کسی ایک حالت کے بالذات غایت نہیں ہوتی۔ اور یہ کہنا کہ کسی ذمی شعور ہستی کی حالت بجائے خود ایک غایت ہے یہ کہنے کے مراد وہ ہے کہ وہ خیر ہے۔ سزا کی ماہیت یہ ہے کہ تکلیف یا کوئی اور شر برداشت کیا جائے۔ باوجود اس کے کہ متضاد رائے رکھنے والوں میں بڑے بڑے اساتذہ کا حوالہ دیا جاسکتا ہے لیکن میں افلاطون اور متعبد عیسائی مفکرین کو اپنا سپر بناتے ہوئے جنہوں نے کائنات کے خیال کو میسائیت کے خمیر کے مطابق پایا ہے، اس دعوے کی جرأت کرتا ہوں کہ کوئی شر بجز ایک اضافی حیثیت کے (یا تو ایسا بجا بیجا، اخلاقی نقطہ نظر سے شعور کی کسی اچھی حالت کے ذریعے یا علاج کے طور پر یا کسی بدتر شر کی دوامی حیثیت سے) کسی حالت میں بھی خیر نہیں ہو سکتا۔ اگر اصرار کیا جائے کہ سزا قانون اخلاق کو حق بجانب ثابت کرنے کا یا اس کی تائید یا انتقام کا ایک اچھا ذریعہ ہے تو میں یہ دریافت کرنے کی جرأت کروں گا کہ ایک مجرّم اشیات، یا مادّہ خیر کس طرح ہو سکتی ہے۔ فطرت کے اندر محض ایک واقعہ یا حادثہ خیر کس طرح ہو سکتا ہے بجز اس حد تک کے کہ وہ کسی روحانی حالت کو ظاہر کرنے یا اس کو پیدا کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔ حتیٰ کہ قانون اخلاق بجائے خود کوئی غایت نہیں ہے بلکہ صرف وہ ارواح اور ارادے غایت ہیں جو اپنے عمل کو قانون اخلاق کی بدولت تسلیم کرتے اور ان میں تسلیم پیدا کرتے ہیں۔ اگر اس امر پر زور دیا جائے کہ قانون اخلاق میں انتقام جائز ہے کیونکہ اس سے منتقم کا غضب ظاہر ہوتا ہے تو یہ ایک قابل فہم جواب ہے۔ اور میں اعتراف کر چکا ہوں کہ انھیں کا اظہار و استعمال سزا کے مقاصد میں سے ایک ہے، اگرچہ اس کو

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ بے شک اگر پروفسر بوسانچے اس کی تیسری طرح زکرتا کو کوئی بھی اس کو ایسا نہ سمجھتا، حقیقت یہ ہے کہ پروفسر بوسانچے نے سزا کے نظریہ مقبوت کو اس قدر کامل طور پر رد کر دیا ہے کہ وہ دراصل اس کو باور ہی نہیں کر سکتا کہ کوئی اور شخص بھی اس کا قائل ہے۔ اس کے باوجود میں اس بات کو تسلیم کرنے میں آزاد ہوں کہ اس ساری گفتگو میں غیر اصلاحی سزا کی بے اعتباری اور غیر مستفاد اطاعت کے متعلق بہت کچھ ہے۔ کیونکہ وہ حقیقت میں اس شخص کا اپنا ارادہ فی فعل ہے، جو بالکل ایسا ہی ناقابل فہم اور اخلاقی حیثیت سے قابل اعتراض ہے جیسا کہ عقاب کی نظریے کی خام ترین صورت، اور یہ مثلاً عیسائیوں کے نظریہ کفارہ کے متعلق بہت سے عام خیالات میں ضمیر ہے۔

مشکل ہی سے ایک مقصد غائی قرار دیا جاسکتا ہے۔ البتہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ ایک غایت مزید کا ذریعہ ہے، یعنی خود انسان اور عام معاشرے کے روحانی مفاد کا۔ لیکن اگر سزا کو محض اس فائدے کی وجہ سے حق بجانب قرار دیا جاتا ہے جو سزا دہندہ کو حاصل ہوتا ہے تو ہم نے عقاب کی نظریے کے معمولی منہوم کو ایک حد تک ترک کر دیا ہے۔ اور مزید سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ سزا دہندہ کو یہ حق کیونکر حاصل ہوا کہ اپنے ذاتی خیر کے لیے دوسرے پر شتر عائد کرے۔ بے شبہ وہ (یعنی سزا دہندہ) بجائے خود ایک غایت ہے اور اپنے ذاتی فائدے کی تلاش میں حق بجانب ہے۔ لیکن اس کو کیا حق ہے کہ دوسرے کے خیر کو نظر انداز کر دے بجز اس صورت کے کہ وہ اس کے یا اس معاشرے کے خیر پر ترکا ذریعہ ہو جس میں وہ شامل ہے؟ اس امر میں سنجیدگی کے ساتھ استدلال کرنا دشوار ہے کہ پانچ سالہ سزائے قید کے ایک خاص حکم کو اس وجہ سے حق بجانب قرار دیا جائے کہ اس سزا سے مجرم کو جو تکلیف پہنچتی ہے اس کے مقابلے میں وہ روحانی فائدہ بہت زیادہ ہے جو سزا دہندہ جج کو اس حکم کے سننے سے حاصل ہوتا ہے۔ خیال ظاہر کیا جائے گا کہ یہ اس لیے حق بجانب ہے کہ اس سے معاشرے کے غصے کا اظہار ہوتا ہے۔ سزا معاشرے میں اس قانون کا احترام کراتی ہے جس کی مجرم نے خلاف ورزی کی ہے، یا یہ کہ سزا مجرم میں اخلاقی خیریت پیدا کرتی ہے۔ پس اس صورت میں ہم اس خیال سے باز آگئے ہیں کہ سزا بجائے خود ایک غایت ہے، اور یہ رائے اختیار کر لی ہے کہ وہ عام معاشرے یا خود مجرم کے حق میں کبھی خیر کا ذریعہ ہے۔ یہ سچ ہے کہ لفظ 'انتقام' اس حقیقت کو مشکل ہی سے پوری طرح نمایاں کرتا ہے کہ سزا سے معاشرے کو جو فائدہ پہنچتا ہے وہ جزوی طور پر روحانی ہے۔ سزا نوع انسان کو نہ صرف ارتکاب جرم سے باز رکھتی ہے بلکہ اس کے دل میں یہ اثر بھی پیدا کرتی ہے کہ جرم ایک ناجائز فعل ہے، یعنی ایسا فعل جس سے اس لیے احتراز کرنا چاہیے کہ وہ بجائے خود برا ہے۔ اور لفظ 'اصلاح' مشکل اس خیال کو ادا کرتا ہے کہ مجرم کا فائدہ اس میں ہے کہ معاشرے کے غصے اور اپنی غلط کاری کے خارجی اثرات کو محسوس کرے۔ اور یہ بھی کہ وہ بجائے خود ایک خیر ہے، اور (اگر ایک ایسا مجرد اور فطری حوالہ پیدا ہو جائے) اس قابل ہے کہ اس کو حاصل کیا جائے اگرچہ یہ معلوم بھی ہو کہ اس خاص مثال میں اس وجہ جیز

حاصل نہیں ہوتی جو تمام سزائوں کا (جس حد تک کہ خود مجرم کا تعلق ہے) مقصود غائی ہے، یعنی اس کے ارادے اور سیرت کی تبدیلی۔ مجرم میں محض شعور کا پیدا ہونا بھی ایک حیثیت سے خیر ہی سمجھا جائے گا۔ شر برداشت کرنا بجائے خود کوئی خیر نہیں ہے۔ ہم زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ اس حالت ذہن کی ایک لازمی شرط یا جزو ہے جس کو ہم اضافی خیر کی حیثیت سے تسلیم کر سکتے ہیں، کامیاب اور بے مزاہمت بدکاری سے زیادہ بہتر ہونے کی حیثیت سے، 'نظریہ امتناعی' اور 'نظریہ اصلاحی' دونوں سزائوں کے متعلق پوری صداقت کو ظاہر کرنے کے لیے بے شبہ ناکافی ہیں۔ سزا کا ایک پہلو وہ بھی ہے جس کو بہترین پیرائے میں نظریہ تعلیمی کے الفاظ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ یا شاید ہم صرف اتنا کہہ سکتے ہیں کہ سزا کی غایت کچھ تو امتناعی یا افادیتی ہے اور کچھ اخلاقیاتی۔ سزائے یہ دونوں پہلو اس دعوے میں جمع ہو جاتے ہیں کہ سزائے متعلق ہماری سرسبز متعدد ہوتی ہوئی چاہیے۔

بعض وقت فرض کیا جاتا ہے کہ سزا کا افادیتی خیال انسانی شخصیت کے مناسب احترام سے غیر متوافق ہے۔ اور ہم سے یوں کہا جاتا ہے کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ نوع انسان کے ساتھ ایک غایت کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک ذریعے کی حیثیت سے سلوک کیا جاتا ہے۔ اگر 'نظریہ افادیت' سے مراد وہ رائے ہے جو اخلاقیات کے نظریہ لذتیت پر قائم ہے تو مجھے اس کی تائید میں کچھ کہنا نہیں ہے اور اگر 'افادیت' سے مراد صرف وہ زاویہ نظر ہے جو سزا کو کسی شعوری وجود کے روحانی یا کسی اور خیر کا ذریعہ قرار دیتا ہے تو مجھے اس عقیدے کے بطنی برانصاف ہونے سے کیلئے انکار ہے۔ اول تو مجھے یہ کہنا چاہیے کہ ایک اعتبار سے یہ بالکل درست اور ناگزیر ہے کہ ہمیں نوع انسان کے ساتھ ایک ذریعے کی حیثیت سے پیش آنا چاہیے۔ جب ایک خادم سے کہا جاتا ہے کہ آقا کے جوتوں کو پالش لگا دے، یا ایک سپاہی سے یہ کہ اپنے ملک کی خدمت کے لیے موت یا امراض سے مقابلہ کرے تو معاشرہ یقیناً نوع انسان کو ایک ذریعہ قرار دے رہا ہے۔ یہ لوگ یہ کام اپنی ذات کے لیے نہیں بلکہ دوسروں کی خاطر انجام دیتے ہیں۔ کانٹ نے خود کبھی ایسا احمقانہ اصول موضوعہ نہیں پیش کیا جس کو اس کے بے تمیز ہوا خواہ اس کے منہ سے نکلا رہے ہیں کہ ہمیں ہرگز نوع انسان کو ذریعہ نہ بنانا چاہیے۔ بلکہ اس نے جو کچھ کہا

وہ یہ ہے کہ ہمیں ہرگز نوع انسان کے ساتھ محض ایک ذریعے کی حیثیت سے نہیں بنیں انا چاہیے بلکہ ایک مقصد کی حیثیت سے بھی۔ جب ایک شخص کو معاشرے کے مفاد کی غرض سے سزا دی جاتی ہے تو واقعی اس کے ساتھ ایک ذریعے کی حیثیت سے سلوک کیا جا رہا ہے لیکن اس سے اس شخص کا یہ حق چھین نہیں لیا جاتا کہ اُس کے ساتھ ایک غایت کی حیثیت سے بھی سلوک کیا جائے بشرطیکہ ہم اس کے فائدے کو دوسرے اشخاص کی غایت کی طرح مساوی اہمیت دیں۔ اجتماعی زندگی بغیر اس کے ناممکن ہوگی کہ افراد کے مطالبات کو ہمیشہ اُن کی ایک بڑی تعداد کے مائل مطالبات کے تابع رکھا جائے۔ اور بعض مواقع ایسے بھی آسکتے ہیں کہ ہمیں ایک مجرم کو سزا دیتے ہوئے اس کے مقابلے میں معاشرے کے مفاد کا زیادہ خیال رکھنا پڑے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ ہمیں اس فرد کے مفاد کا بھی خیال رکھنا چاہیے جس حد تک کہ یہ دوسروں کے انصاف سے متوافق ہو۔ یہ فرض صاف طور پر ملکیت کا ہے کہ سزاؤں کو جہاں تک ممکن ہو اصلاحی اور دوسروں کے حق میں اجتماعی اور تعلیمی بنانے کی کوشش کرے۔ میں نہیں سمجھ سکتا کہ سزا کے اصلاحی مقصد پر انسانی شخصیت کی بے احترامی کا الزم لگایا جاسکتا ہے کیونکہ واقعی ایک شخص کی حیوانی خصوصیات یا اس کی ادنیٰ نفسی فطرت کو اُس کے اعلیٰ نفس کے فائدے کا ذریعہ بنایا جاتا ہے۔ سزا کا عقابانی زاویہ نظر ایک جاندار کی ایذا رسانی کو حق بجانب قرار دیتا ہے خواہ اس سے اس کی ذات کو فائدہ ہو اور نہ کسی اور کو۔ اور اگر اس سے کسی کو کچھ بھی فائدہ پہنچتا ہے تو سزا عقوبت کی خاطر نہیں مانگی جاتی۔ بلکہ تو ایک عقابانی نظریہ ہے جو انسان کی جان اور اس کے بہبود کو ایک بے جان مہود پر جس کو قانون اخلاق سے تعبیر کیا جاتا ہے قربان کر کے انسانی شخصیت کی بے احترامی کا باعث ہوتا ہے اور یہ قانون اگرچہ غیر ذی شعور ہے لیکن نظماً ہر اس میں ایک احساسِ شان و بدمرہ ہے اور وہ مطالبہ کرتا ہے کہ اس کی خود ستائی کو جو صدمہ پہنچا ہے اس کا اہتمام اس کے حیدر زبون سے لیا جائے۔

میں جس نظریے کو جانچ رہا ہوں اس کی اصل اساس اور جائے پناہ بے شبہ نفسیاتی حقیقت ہے کہ انسان کے ذہن میں غلطی پر خود بخود اور فطرۃً غضب یا

۱۔ بے شبہ نفسیاتی حقیقت سے اس میلان کی توجیہ ایک سنی میں ارتقائی اسبابِ دلیل سے ہو سکتی ہے۔

خفگی و ناراضی کا احساس پیدا ہوتا ہے بغیر اس کے کہ اُن شخصی یا اجتماعی مفادات کا کوئی اندازہ کیا جائے جو اس کی تسکین سے رونما ہوتے ہیں اور اس سختہ اخلاقیاتی ایمان میں کہ معاشروں کے حق میں (گو افراد کے حق میں ہمیشہ ایسا نہ ہوتا ہو) اخلاقی اعتبار سے احسن اور صحت مندرجہ ہی ہے کہ اس غیظ و غضب کی جرأت بھی دلائی جائے اور اس کو ظاہر بھی کیا جائے۔ کارلال کہتا ہے میرے دوستو! انتقام اور بد معاشوں سے متفرق نہ رہنا۔ انتقام لینے اور اُن کے ساتھ وہ سلوک اختیار کرنے کا ناقابل متیصال میلان، جس کے وہ مستحق ہیں ہمیشہ بجائے خود ایک صیح اور مقدس احساس ہے جو ہر انسان کے دل میں موجزن ہے۔ میں ایسا طرز کلام خوشی سے اختیار کر سکتا ہوں، اگرچہ اس شرط کے ساتھ (جس کا ذکر آگے آئے گا) کہ یہ احساس اتنا مقدس نہیں ہے جتنی کہ وہ محبت جس کو بہترین انسان بدترین انسان کے لیے کامیابی کے ساتھ محسوس کرتے ہیں، اور اس اعلیٰ احساس کو ہرگز ٹھنڈے دیا جائے۔ احساس غضب ایک فطری اور صحت افزا شے ہے۔ ہم کارلال کے خیال کی تصحیح کرتے ہوئے غضب کی بے لوثی کے تناسب سے فطری اور صحت بخش کا اضافہ کرتے ہیں۔ قانون فوجداری کا ایک اہم مقصد یہ ہے کہ غلط کاری کے خلاف اس فطری غضب کا اظہار کیا جائے لیکن قانون ایک عقل بے جذبہ (voids avec passion) کی حیثیت سے اپنے نصب العین یعنی نیکی میں نہ صرف خود کو نمایاں کرنا چاہتا ہے بلکہ ایک غایت کے پیش نظر نظم و ضبط کا بھی خواہاں ہے۔ جمہوریتیں شفیق کے الفاظ میں قانون فوجداری جذبہ انتقام کی جائز تسکین کے انضباط و جواز و اہتمام کا باعث ہے۔ قانون فوجداری کو جذبہ انتقام سے قریب و دوری نسبت ہے جو شادی بیاہ کو شہوت نفس سے دونوں صورتوں میں تنظیم کی غایت قصویٰ معاشری پرورد کے ایک نصب العین میں پائی جاتی ہے۔

مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عقابانی نظریے کے حامیوں کی خطایہ ہے کہ وہ لے جبر اس حد تک کے انقضاء انتقام سے وہ نظریہ مراد ہو جس کی میں تردید کر رہا ہوں میں یہ عبارت (اور عبارت ذیل مسٹر اسٹین کی کتاب سے) ایک واصلت سے نقل کر رہا ہوں۔ اور میں سمجھتا ہوں کہ اس عبارت کو تلاش کرنے میں مزدورت صرف کرنا غیر ضروری ہے۔

محض ایک جذبہ یا احساس (ایک جذبہ یا احساس جو ہر توازن سیرت کا ایک اچھا اور اہم جزو ہے) کو غلطی سے عقل عملی کا ایک حکم تصور کرتے ہیں۔ ممکن ہے کہ عقل عملی کا یہ حکم ہو کہ جذبے کو آزادی کے ساتھ اختیار کیا جائے، اگرچہ دوسرے موقعوں پر یہ بھی اس کا اسی قدر سخت حکم ہو گا کہ معاشری ترتیب کی نہایت اہم ضرورتیں اس امر کا مطالبہ کرتی ہیں کہ اس کو جزوی یا کلی طور پر روک دیا جائے۔ اصل سوال یہ ہے کہ آیا ہر محض اس وجہ سے جائز ہے کہ ہم ہنر آدمی کی طرف مائل ہیں، یا ایک فطری جذبے کی تکمیل محض اس لیے کی جائے کہ وہ موجود ہے یا اس لیے کہ (دعویٰ الفت اور غیر ظلمی کے خود روہجانات کو شال کرتے ہوئے) ہم پر لازم ہے کہ عقل کو باضابطہ بنائیں، اور ایک غایت کے لیے عمل کریں، یعنی اپنے اور دوسروں کے لیے ایسی زندگی اختیار کریں جس کو ہم بہترین حیات انسانی قرار دیتے ہیں۔ شخصی خطا کا رمی کے خلاف جمعی ناراضی، یا نیک انسانوں کی مثال میں دوسروں کے حق میں بدی یا اخلاقی محرومی کا وجود تمام انسانوں کی محبت (جس میں یقیناً ہم بھی شامل ہیں) کے ایک ہمہ گیر فرض میں کس طرح مانع ہو سکتا ہے ایک ایسا سوال ہے جو شاید ان فلسفی معلمین اخلاق کے حق میں کچھ مشکل نہیں جن کا اخلاقیاتی نظام ایک حقیر، وحشیانہ اور بے رحم دنیاوی کے مجموعے پر مشتمل ہے جو ابتدائی یہودی ادیان سے حاصل کی گئی ہے جس میں خالص بے گناہیت کا ایک بڑا جزو شال ہے لیکن میں سمجھتا ہوں کہ یہ ان عقائد میں کے حق میں ضرور تشویشناک ہو گا جن کو اخلاقیات کے عیسائی معیاروں سے کچھ بھی ہمدردی رکھنے کا دعویٰ ہو۔ عہد متوسط کے نہایت راجح الاعتقاد عیسائی مفکرین (مثلاً ڈائنٹ اور وکلف) ہمیشہ اس امر کے مدعی تھے کہ خدا کی نراؤں سے اس کے پیار کا ثبوت ملتا ہے اس لیے انسان بھی جب ہنر عائد کرے تو اس سے محبت ظاہر ہو۔ اس قول سے ایک اور مشکل کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے جو عقابانی نظریہ میں داخل ہے یعنی اس کو اخلاقی نصب العین کے اس پہلو سے متوافق کرنے کی دشواری جس کو لفظ رسم یا محض سے ظاہر کیا جاتا ہے۔

۴

عقابی نظریے کی سرانجامی کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ وہ فرض عفو کی توجیہ کرنے اور فرض سزا دہی کے ساتھ اپنے تعلق کی نسبت کوئی متوافق کیفیت بیان کرنے سے قاصر ہے۔ شاؤ ونا دہی کوئی شخص ایسا منطقی ہوتا ہو گا جو یہ دعویٰ کرے کہ سزا دینا ہمیشہ ایک فرض ہے، کم از کم اس وقت تک جب تک کہ سزا سے غلط کاری کا کنارہ نہ ادا ہو جائے، اور مصاف کرنا ہرگز درست نہیں۔ یہ نظریہ اس اخلاقیاتی عا طفے کے محاصرے میں جو شدت کے ساتھ محسوس کیا جاتا ہے اور نہایت عام ہے، اور جو قانون برنجریا خود ہمارے اپنے قانون مجرم اول کو خلاف اخلاق قانون سازی قرار دیتا ہے۔ دوسروں کے پاس اس شکل کا کوئی جواب نہیں ہے، بجز اس اقرار کے کہ: یہ دونوں غیر متوافق اخلاقی اصول ہیں کہ سزا دینا بھی فرض ہے اور مصاف کرنا بھی۔ اس مسئلے میں ایک عام اصول ممکن ہے، ہمیں وہی عمل اختیار کرنا چاہیے جو ہر صورت میں بہترین معلوم ہو۔ اس جواب سے ان شخصوں کو شفی ہو جائے گی جن کا خیال ہو کہ اخلاق جدا جدا ہیجانات و جدانات یا جردہی احکام کا ایک مجموعہ ہے، جس کو عقل ایک متوافق اور قابل فہم کل میں تحویل کر سکتی ہے، لیکن جن لوگوں کا یہ عقیدہ ہو کہ ہمارے اخلاقیاتی احکام ایک نظام میں تحویل ہو سکتے ہیں اور ان میں بظاہر جو اخلاقیاتی تناقضات پیدا ہوتے ہیں ان کے ثابت ہونا ہے کہ ہم اب تک ان کے متعلق ایک حقیقی اخلاقیاتی اصول دریافت کرنے سے قاصر رہے ہیں، ان کو اس سے شفی ہونا دشوار ہے۔ ہم یقیناً (کامنٹ کے ہم خیال ہو کر) کہہ سکتے ہیں کہ ہر اس قانون کی جس کو ہم اخلاقی قانون کہہ سکتے ہیں لازمی شرط یہ ہے کہ وہ داخلی تناقض سے بری ہو، اگرچہ اس سے قانون اخلاق کے لیے کافی مواد فراہم نہ ہوتا ہو، مگر سزا دہی کے فرض کو اخلاقی شعور کے اولیاتی حکم پر منحصر سمجھا جائے جس کا فیصلہ ہے کہ عواقب خواہ کچھ ہی ہوں گناہ کی سزا لازمی ہے، تو عفو کو قانون کی رو سے جائز نہ سمجھنا دشوار ہے۔ اگر سزا بھی درست اور کبھی نا درست ہو تو ہم کس اصول کی بنا پر

ان دونوں اصناف کی مثالوں میں امتیاز قائم کریں؛ جیسا کہ میں سمجھتا ہوں، یہ وہ مسئلہ ہے جس کا کوئی قابل فہم جواب عقائدی نظریے کی رو سے نہیں مل سکتا۔ لیکن مقصد یہ تھا یا تعلیمی نظریے کی رو سے یہ ناقابل حل نہیں ہے۔

ان محدود و وسیع چند حکائے اخلاق میں جنہوں نے معافی کے مسئلے پر سنجیدگی کے ساتھ توجہ مبذول کی ہے ایک یاد رہی بلکہ بھی ہے، جس نے فرض حق کی تحلیل یوں کی ہے کہ وہ ایک فرض ہے ضرر رسان کی نسبت اسی طرح کا اثر قبول کرنے کا جس طرح کہ وہ نیک لوگ جن کو اس معاملے سے کوئی دلچسپی نہ ہو، اس سے اثر میں گئے، بشرطیکہ ان میں بھی اس غلطی کی نسبت وہی منصفانہ حاسہ ہو جس کو ہم نے متضرر میں فرض کیا ہے جس کے بعد بھی مجرم کے ساتھ خیر سگالی بدستور باقی رہے علی الجہت اس مندرجہ کا حصول یہ ہے کہ ہمیں چاہیے کہ اس کی طرف ذرا غلط محبت نفس کو دیا دیں جو ہمارے کمزور فطرت کا نتیجہ ہے، اور جب تک اس سے کوئی منفی مطلب حاصل نہ ہوتا ہو کسی کے مہین و آرام میں نہ تو دخل اندازی کی جائے اور نہ اس پر آفت ڈھائی جائے۔ اور یہ کہ اشخاص کی فطرت و میراث کا جو کچھ تقاضا ہو اس سے مختلف اثر نہ لیا جائے، وہ پھر کہتا ہے، ناراضی خیر سگالی سے غیر متوافق نہیں ہے۔ کیونکہ ہم ان دونوں کو نہ صرف والدین میں اپنی اولاد کے تعلق بلکہ دوستی اور رشتہ میں بھی جہاں کوئی خونی رشتہ نہ ہو لے حد ہم آپہنگا پاتے ہیں۔ یہ متضاد جذبات اگرچہ ایک دوسرے کا اثر کم کر دیں لیکن ایک دوسرے کو فنا نہیں کرتے۔

فرض ناراضی و عنوا اجتماعی ہو و کے عام قوانین ترقی کے جزوی استمالوں میں تحول ہو جاتے ہیں۔ ہمارا فرض ہے کہ اپنی شخصی ناراضی کو معاشرے کے رفقاء عام کے تابع رکھیں، جس طرح کہ بعض افراد کی خیر سگالی کو بعض افراد کی اغراض کے تابع رکھنا بھی ایک فرض ہے۔ اس امر کا فیصلہ کرتے ہوئے کہ آیا ہم (اپنی یا دوسروں کی) ضروریات پر ناراضی ہوں یا سزا دیں یا معاف کر دیں، ہمیں صرف اس بات پر غور کرنا چاہیے کہ جو شخص متضرر اور عام معاشرے کی اغراض کے حق میں کوئی ناقابل سب سے بہتر ہے۔

اور اس صورت میں مجرم کے منہ اور شخص متضرر کی اغراض کو دو جہی اہمیت دینی چاہیے نہ کہ ایک مناسب حد سے زیادہ۔ سزا اور معافی ہر دو کی (گویا) تقسیم کا طریقہ عام معاشرے کی خیر طلبی یا خیر سگالی کے عام اصول سے دریافت ہوتا ہے۔ یعنی بحیثیت مجموعی زیادہ سے زیادہ فائدہ پہنچانے کا فرض، جس کی ہدایت و تصرف اصول و مساوات کے اختیار میں ہے جس معنی میں تو اس کی تعریف پہلے آچکی ہے۔

سہروردت یہ بھی ذہن نشین کر لیا جائے کہ فرض عفو کے اس نظریے کی رو سے کہ وہ محبت کے عام فرض کا محض ایک مظہر ہے ہم معافی کے مفہوم کی نسبت ایک پیچیدگی کو دور کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں جو اس قسم کے مباحث میں دشواری پیدا کرتی ہے۔ اکثر ہم سے کہا جاتا ہے کہ معافی سزا سے غیر متوافق نہیں ہے اور یہ کہ ہم پہلے تلواریں اور پھر معاف کر دیں کم سے کم جہاں سزا دینا فرض میں داخل ہو جو سرکاری وظیفہ یا پردہ یا داری رشتے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، نہ کہ ایک شخص کی شخصی غلطی کے خلاف جو ناراضگی پیدا ہوتی ہے اس کی قانونی یا غیر قانونی ذرائع سے محض تکمیل۔ اس حد تک تو یہ بالکل درست ہے۔ معافی کے معنے صرف یہ ہو سکتے ہیں کہ معاشرہ ہی بہبود اور عام فرض کی اغراض کے لیے جس قدر عقوبت ضروری ہے اس کی تکمیل کے بعد شخصی ناراضگی ختم کر دی جائے۔ لیکن باوجود اس کے کہ عملاً یہ طرز عمل بہ نسبت ایک خانگی شخص کے سرکاری عہدہ دار کے حق میں زیادہ آسان ہے، سرکاری خدمت کے دوران میں ایک عہدہ دار کی دی ہوئی سزائیں اور ایک خانگی شخص کے اظہار ناراضگی میں، یا اس انتقام میں جو قانونی چارہ جوئی کی صورت اختیار کرتا ہے اور اس میں جو خانگی عذر داری یا معاشری ربط و ضبط کے انکار سے ظاہر ہوتا ہے، حد فاصل قائم کرنا ناممکن ہے۔ حتیٰ کہ قانونی سزا عام طور پر شخصی ادا کی متقاضی ہوتی ہے اور معاشری بہبود کے جو خیالات بعض صورتوں میں قانونی توند کے متقاضی ہیں وہی بعض اور مثالوں میں شخصی ناراضگی کے محتاج ہیں۔ کسی معاشری بہبود کے حق میں یہ امر نہایت تباہ کن ثابت ہو گا کہ افراد کی شخصی جہالت و ناشائستگی، یا شخصی آزادیوں یا باہمی شخصی تنظیم کی عدم کوتاہی پر غصہ یا ناراضگی کا قاعدہ اٹھ جائے۔ اور صورت حال ہی کچھ ایسی ہے کہ عموماً ناراضگی کی ابتدا فریق متضرر سے ہوتی ہے اگرچہ یہ ممکن ہے کہ ایک کال معاشرہ اس میں اپنی طرف سے

پیشقدمی کر کے فرد کو رحمت سے بچائے۔ اور اس نصب بعین کا تحقق اب کم و بیش ان جامعوں میں ہونے لگا ہے جن میں اچھی تعلیم و تربیت اس حقیقی نیک تاثر کے ساتھ شامل ہے جو اپنی بہترین صورت میں اچھی تعلیم و تربیت کا باعث ہوتا ہے اور بدترین صورت میں اس کی بگڑی ہوئی صورت کا۔

ان تمام امور سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہم صرف اس ایک تدبیر سے سزا اور معافی کے کمال امتزاج میں کامیاب نہیں ہو سکتے کہ مصحف تو ضرور سزا دے اور فریق متضرر ضرور معاف کر دے۔ اور نہ ہم محض یہ کہہ سکتے ہیں کہ معافی کا فرض اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کہ مناسب سزا مل چکے۔ کیونکہ اس صورت میں معافی کا کیا مطلب ہوگا؟ کیا ہم یہ کہیں کہ جب مجرم باضابطہ طور پر سزا بھگت چکے تو نج یا عام معاشرے کا فرض ہے کہ سزا یافتہ سے اسی اخلاق سے ملے جو اس صورت میں ممکن تھا جب کہ وہ جرم کا مرتکب نہ ہوتا؟ جو مجرمین تائب ہو چکے ہیں ان کے لیے معاشرے میں یقیناً اتنے اچھے مواقع حاصل نہیں ہیں جن کے وہ بجا طور پر خواہاں ہوں گے لیکن یہ کہنا کہ ہم ان کے ساتھ اس طرح سلوک کریں کہ گویا وہ کبھی غلطی کے مرتکب ہی نہ ہوئے تھے، یا یہ کہ سابقہ جرائم کا ثبوت سزائیں اضافے کا باعث نہ ہونا چاہیے یقیناً ایک ایسے مطالبے کے مرادف ہے جو غیر عملی بھی ہے اور مضربھی۔ اور شخصی تعلقات میں بھی ہم سے یہ مطالبہ نہیں کیا جاسکتا کہ جس شخص نے ہم سے بدعہدی کی ہو (تائب ہونے یا معافی چاہنے کے بعد بھی) اس سے اس طرح پیش آنا چاہیے کہ گویا اس نے بدعہدی کی ہی نہ تھی۔ نیز ایک دوست، اس منافیہ کے بعد جس میں اس کی سیرت کی ایسی خصوصیات کا انکشاف ہوا تھا جس کا ہمیں گمان نہ تھا، پھر کبھی اس معنی میں یا اسی درجے کا دوست نہیں بن سکتا خواہ وہ توبۃ النصوح ہی کر چکا ہو یا نہایت خلوص سے معافی مانگ چکا ہو۔ لہذا اس بات سے انکار کیے بغیر کہ ایک حیثیت سے معافی کو سزا کے ساتھ شامل کیا جاسکتا ہے، اس معافی کے، جو سزا سے متوافق ہو، اس سے زیادہ محدود و معین منہ دریافت نہیں ہو سکتے کہ جس کسی قسم کی خیر سگالی ان حالات میں ممکن ہو وہ سزائیں شامل رہے۔ لیکن یقیناً اس قدیم ہم چہرے کا اس سے معافی کے کمال اور معمولی تصور کو دشمنی نہیں ہو سکتی جس شخص سے کہ یہ ممکن ہے کہ تخفیف سزا اور تصور معفوین حسام طور پر جو لازم قائم ہے اس کو ترک کر دیا جائے۔

پس کوئی نہ کوئی مفہوم ایسا بھی ہے جو سزا کے مخالف ہے۔ میں نے جو رائے قائم کی ہے اس کے لحاظ سے کبھی سزا دینا فرض میں داخل ہوگا اور کبھی معاف کرنا۔ اس امر کو مشخص کرنے کے لیے کہ ہر جزوی مثال میں کونسی صورت اختیار کی جائے، ایک نیک انسان (خواہ وہ ایک غیر سرکاری شخص ہو یا سرکاری حاکم، جو آخر افراد کی ایک ایسی جماعت کا نمائندہ ہے جو افراد کی اجتماعی حیثیت میں بھی قانون محبت کی اتنی ہی پابند ہے جتنی کہ انفرادی حیثیت میں) اس مثال کی کامل صورت حال کے پیش نظر یہ جو کر کے گا کہ اُن اجتماعی غایات کی تکمیل کا بہترین طریقہ کیا ہوگا جن کے وسائل سزا اور معافی ہیں۔ نصب ایسی سزائے شبہ وہی ہوگی جو معاشرے اور فرد دونوں کے حق میں بہترین ہو۔ قانونی تعزیر کے شعلے ہمارا موجودہ نظام کچھ ایسا ہے کہ اس میں اکثر اس نصب العین کے پورا ہونے کی توقع نہیں رہتی۔ ایک شخص کو معاشری اغراض کے تحت سزا دی جاتی ہے حالانکہ خود اس کا بہبود اس میں ہے کہ اس کو معافی دے دی جائے۔ اس صورت میں ہمارا فرض ہے کہ معاشرے کی اغراض کا فرد کی اغراض سے موازنہ کریں، یا اس امر کا کہ ایک خاص فرد کی اخلاقی ترقی سے معاشرے کو کیا حاصل ہوتا ہے اس بات سے کہ سزا کے امتناعی اور تعلیمی اثر سے دوسروں کو کیا فائدہ پہنچتا ہے۔

معافی اور سزا کے ربط کے متعلق ہمارے اس خیال کی رو سے معافی سے اُس مفہوم میں جو سزا سے غیر متوافق ہے اور اس میں جو توافقی ہے تضاد کامل نہیں ہے۔ جو خیالات سزا کو فرض قرار دیتے ہیں وہی اس کے عمل و اثر کو بھی محدود کرتے ہیں، جس طرح کہ وہ اعتبارات جو بعض صورتوں میں سزا کی کامل معافی کو جائز قرار دیتے ہیں بعض اوجہ و صورتوں میں اس کی تخفیف کی بھی اجازت دیتے ہیں لیکن تمام صورتوں میں یہ فرض مانا گیا جاتا ہے کہ مجرم کے خلاف سزا کی کارروائی کے ساتھ جو معاشرہ می فرض کی ارد سے ضروری ہے، جو کچھ فیاضی اور خیر سگالی متوافقی ہو اس سے دلچزیا جائے۔ سزا اور معافی، جب کہ اُن میں ضروری خصوصیات موجود ہوں، چونکہ مساوی طور پر محبت کے مظہر ہیں اس لیے ان کی ترکیب کا طریقہ اور اس کا درجہ اس امر پر مشتمل ہوگا کہ محبت کے عام حکم کو جزوی مثال کے حالات پر مانا کیا جائے۔

لہذا ہم سب کو در معافی کے صحیح ربط کی نسبت زیادہ تر پادری ٹلر کی تعبیر کو قبول کر سکتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود ہم محسوس کرتے ہیں کہ اس بے اثر اور احصائی افادہ کو تحلیل سے کوئی نہ کوئی حیرت غائب ہے۔ ہم یہ بھی محسوس کرتے ہیں کہ سب میں یہ جو عامہ کے مطالبات کی رو سے تحدید انتقام کے سوا کوئی اور چیز بھی ہونی چاہیے۔ سیکلی (Seeley) کسی ہومو (Ecc Homo) کے ایک بہترین باب میں اس کمی کو پورا کرنے میں ہماری مدد کرتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اصلاً فرض عقو اس فرض بدشکل ہے کہ خانگی یا شخصی ناراضی یعنی غلط کاری پر عقلی کے اظہار کو نظر انداز کر دیا جائے اس لیے کہ وہ غلط ہے نہ اس لیے کہ مجھ پر اس کا اثر ہوتا ہے۔ لیکن جو چیز پادری ٹلر کی نظر سے اوجھل رہ گئی وہ حقیقت ہے کہ انتقام اکثر اخلاقی اثر کے اس لیے خالی رہتا ہے کہ غلطی کا اثر انتقام لینے والے پر مرتب ہوتا ہے۔ اور معافی اکثر دل پر اثر کرتی ہے اس لیے کہ معاف کرنے والا اس غلطی سے نقصان اٹھا چکا ہے اور معافی دینا اس کے لیے سب سے زیادہ دشوار ہے۔ ضرر رسیدہ شخص کی معافی اکثر اخلاقی اثر پیدا کرتی اور اس امانندی اور توبہ کے جذبے کو ابھارتی ہے۔ اور یہ چیز ایسی ہے کہ ایک بے غرض تاشائی یا کم بختی رکھنے والے معاشرے کی معافی سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ بلکہ کی تعلیم کے مطابق یہ بالکل صحیح ہے کہ معافی محبت کی صرف ایک جزوی مثال ہے، لیکن اس کے اس امر کو فراموش کر دیا کہ جو شخص اپنے ایک بھائی کے نقصان کا باعث ہوا ہو اس کی معافی سے محبت کا اس قدر یقین آفریں ثبوت ملتا ہے کہ سزا سے اس کو اتنا یقین ہو کہ اس سے حاصل ہو سکتا، اور اس لیے ممکن ہے کہ اس کے دل پر اس کا اثر اس قدر گہرا ہو کہ سزا سے شاید کبھی نہ ہو۔ پس اصول کی روشنی میں سزا کے اپنے اثرات اور معافی کے اپنے اثرات میں موازنہ کرنے کے فرض کی جستجو کو چھوڑ دیا گیا ہے اس کے اعادے کی یہاں ضرورت نہیں بلکہ ضرورت صرف اس امر کی ہے کہ

لے (Ecc Homo) ایسا۔ نان اڈمن نے بھی عقو کی اس تعبیر کو تسلیم کیا ہے۔ Das Sittl

ان میں سے کسی ایک کا انتخاب کرتے ہوئے شخص متضرر کے عفو کو جو اس قدر جادو اثر ہے پیش نظر رکھا جائے۔

آخر میں اتنا کہہ سکتا ہوں کہ یہ تمام اعتبارات ان منراؤں پر بھی اسی طرح صادق آتے ہیں جن کی توقع موحدين (Theists) کو گناہوں کے انجام کے طور پر دوسرے عالم میں ہے جس طرح کہ نصب ایسی انصاف کی بے سلیقہ کوشش ہے جس پر ہمیں مدرسہ ااعدالت فوجداری میں مطمئن ہونا پڑتا ہے۔ ماسلاطون کے زمانے کی طرح اب بھی فلسفہ اخلاق کا یہ اہم فرض ہے کہ دنیا کے لیے قوانین نافذ کرے۔ یہ بتانے کی کچھ زیادہ ضرورت نہیں ہے کہ سزا کے متعلق ہمارے اصولوں کی مقبولیت عوام الناس کے اُن خیالات میں بھی ایک بڑی حد تک ترمیم کا باعث ہوگی جن کو الہی سزا کہنا زیادہ بہتر ہے۔ اگرچہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ نوع انسان کے ساتھ خدا کے سلوک کے لیے اس نوعیت کے استعارات و تشبیہات ناکافی ہیں۔ عہد حاضر کے بہت کم اہل دنیا میں اتنی جرأت ہوگی کہ ادبی سزا کو اس بنا پر حق بجانب قرار دینے میں ابراہیم کا اتباع کریں کہ شریر آدمیوں کی قسمت نوع انسان کے حق میں جبرست و تنبیہ کا کام دیتی ہے۔ اور صافی کے متعلق یہاں جو اصول پیش کئے گئے ہیں ان کو قبول کرنے سے عفو و رکفارے کی اہمیت بہت سی عام مذاہب کی تکمیل ہو جاتی ہے۔ نیابتی عذاب کا خیال خلاف اخلاق نہیں ہے۔ حیات انسانی کی شرائط کے تحت اس کے بغیر اعلیٰ ترین درجے کی محبت کا اظہار و شعور ہے۔ لیکن نیابتی سزا کا خیال اور نوعیت کا ہے۔ حتیٰ کہ سزا کے حقیقی نظریے کی رو سے بھی کوئی عصری میسائی عہد نیابتی سزا کی ایک لمحے کے لیے بھی ہرگز حمایت نہیں کرے گا۔ بجز اس خیال کے کہ ایک متروک و میناتی روایت کو برقرار رکھا جائے۔ اور ان صفحات میں سزا کی نسبت جو نظریہ قائم کیا گیا ہے اس سے اس کی اور بھی کم تائید ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف یہ خیال کہ ایثار نفس کی زندگی اور موت میں فطرت اللہ کا مکمل ترین ظہور ہوتا ہے ایسا ہے کہ اس کے متعلق ایک معلم خلاق کچھ نہیں بتا سکتا۔

صحت نامہ

(نظر یہ خیر و شر کی پہلی کتاب)

صحیح	غلط	۲	۱	صحیح	غلط	۲	۱
۳	۳	۲	۱	۳	۳	۲	۱
جسم انسانی	جسم انسانی	۱۰	۱۳۳	قارئین	قارئین	۱۴	۳۴
Categorical	Categorical	۱۶	۱۳۴	ٹبلر	ٹبلر	۹	۴۲
منطقیات	منطقیات	۹	۱۴۱	یہ معلوم کرنا	یہ معلوم کرنا	۱۰۷	۴۶
Juxtaposition	Juxtaposition	۸	۲۰۸	تخیل	تخیل	۱۵	۶۳
حقیقتہ	حقیقتہ	۲۵	۲۰۹	ٹبلر	ٹبلر	۱۰۷	۶۵
ذومی الحیات	ذومی الحیات	۱۰	۲۱۸	کرنا پڑے گا	کرنا پڑے گا	۱۷	"
آزادانہ	آزادانہ	۲۳	۲۳۰	سجوک	سجوک	۹	۶۸
مبدأ	مبدأ	۱۰	۲۳۸	صحیح اور غلط	صحیح اور غلط	۲۵	۸۵
مباح نامہ	مباح نامہ	۸	۲۳۹	ان میں سے	ان میں سے	۴	۹۹
چھپک	چھپک	۲۳	۲۵۸	ساتھ	ساتھ	۱۱	"
بیمیں	بیمیں	۱۵	۲۶۶	نقطہ	نقطہ	۱۸	"
بیمیں	بیمیں	۲۰	"	کیونکہ	کیونکہ	۱۷	۱۰۵
بہتیم	بہتیم	۱	۲۷۷	تلفظ عامہ	تلفظ عامہ	۲	۱۰۹
تعلیم و تربیت	تعلیم و تربیت	۱۰	۲۸۹	جا گئے	جا گئے	۶	۱۱۰
اولی زندگی	اولی زندگی	۳	۲۹۴	مستثنیات	مستثنیات	۱۹	۱۱۱
بحیثیت	بحیثیت	۲۳	۳۲۵	وہٹ	وہٹ	۱۷	۱۱۲
صناع	صناع	۳	۳۳۲	اسکتی	اسکتی	۹	۱۲۹

